MASECHET SOFERIM.

Der talmudische Tractat der Schreiber,

eine Einleitung in das Studium der althebräischen Graphik, der Masora und der altjüdischen Liturgie.

Nach Handschriften herausgegeben und commentirt von

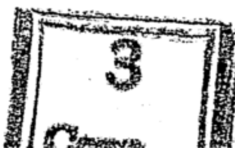
Dr. Joel Müller.

Mit Unterstützung der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

LEIPZIG. 1878.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Buchdruckerei von Georg Brög, Wien, IX. Maria Theresienstraße 19.
(Unter der Leitung von P. Smolensky.)


3

Vorwort.

Das talmudische Buch Soferim, welches wir mit richtiggestelltem Texte und von einem den Anforderungen der Wissenschaft entsprechenden Commentare begleitet den geehrten Lesern vorlegen, bildet den Schlüssel zur gesammten Alterthumskunde des jüdischen Volkes.

Von den Sätzen über althebräische Graphik, die unser Buch enthält, gehören manche Zeiten an, in denen für die biblischen Bücher neben der Quadratschrift noch andere Schriftarten im Gebrauche waren; die hier vorkommende Masora ist die älteste der uns bekannten masoretischen Aufzeichnungen; die Regeln für die alte Liturgie der Juden finden wir hier zum erstenmale geordnet und aneinandergereiht. So gibt dieser Tractat ein Gesammtbild der Glaubensdocumente und der religiösen Uebungen dieses alten Volkes und bietet auch Gelegenheit, die Einzelheiten seiner gottesdienstlichen Bräuche mit sicherem Auge zu prüfen.

Wenn unser Unternehmen, den Text des Tractates nach Handschriften geläutert herzustellen und ausführlich zu commentiren, bisher so viel Theilnahme fand, — auch die israelitische Allianz in Wien und die Alliance Israélite Universelle in Paris boten uns ihre Unterstützung — so hoffen wir, dass unser Buch an den Hochschulen, wo es sich als Einleitungsschrift in die jüdische Alterthumskunde nützlich erweisen könnte, und in dem weiteren Kreise der Leser freundliche Aufnahme finden wird.

WIEN, 30 Juli 1878.

Dr. Joel Müller.

Einleitung.

§. 1.

Wenn uns die heilige Schrift ruhmreiche Denkmäler der alten Literatur des jüdischen Stammes aufbewahrt, so erblicken wir in dem rabbinischen Schriftthume eine zweite Blüthe des Volksgeistes, und diese entfaltet sich prachtvoll und in reicher Fülle, während das politische Dasein der Nation gebrochen und vernichtet erscheint. Die Lehrer jener Zeiten verstanden es, aus den Trümmern des staatlichen Lebens die Pflanzen der Gesetzeskunde zu retten, und diese wuchsen, trotz des rauhen Hauches römischer Herrschaft, der selbst die Schulen wild umstürmte, gesund und kräftig, und gediehen in wunderbarer Herrlichkeit. Wie die Juden selbst, zerstreut und in verschiedenen Welttheilen wohnend, in ihrem Familien- und Gemeindeleben allerorts in gesundem Wachsthume erstarkten, so fand auch die Wissenschaft des Gesetzes, von dem öffentlichen, nationalen Volksleben ausgeschlossen, in den Schulen Palästina's und Babylon's einen glücklichen Boden, und strebte als markerfüllter Stamm mächtig empor. Seine Früchte waren: Die Mischna und der Midrasch, der Talmud und die Agada. Denn wie Blumen, welche man in Gegenden von ungleicher Bodenbildung verpflanzt, sich nach der Farbe ihrer Blüthen unterscheiden, so offenbaren sich auch in diesen Schriften die Einflüsse des Landes und der Gesellschaft, der politischen Stellung, der Schuleinrichtungen und der Lehrthätigkeit. Die einfachen Sätze der Mischna, die kurzen Folgerungen des Midrasch, welche in gesetzbestimmende Regeln oder in ethische Lehren auslaufen, erweitern sich hier zu umfangreichen Discussionen, dort zu einem Kranze von Deutungen und sinn-

vollen Erörterungen. Als die hervorragendste, die mannigfachsten Richtungen umfassende Arbeit im Kreise des rabbinischen Schriftthums ist der babylonische Talmud anzusehen, der mit dem Ende der Amoräerperiode am Beginne des sechsten Jahrhunderts abgeschlossen wurde und in dem folgenden, etwa ein halbes Jahrhundert währenden Zeitalter der Saburäer seine gegenwärtige Form erhielt.

Jetzt aber, gegen das Ende dieses Jahrhunderts, scheint der Quell der Geistesthätigkeit in dem Kreise der Lehrer zu versiegen. Grausame Verfolgungen stören, wie früher schon im Westen nun auch im Osten die Lehrthätigkeit der grossen Schulen. Vom Anfange des 7. bis gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts, aus einem Zeitraume von beinahe 250 Jahren, während die älteren Gaonen in Babylon als Schulhäupter fungiren, liegt uns ausser den Vorträgen des R. Achai und den grossen und abgeschlossenen Lehrsätzen des R. Jehudai und des Simon Kaira kein bedeutendes literarisches Erzeugniss vor. Ihnen reihen sich noch einige in halachischer Form abgefasste kleine Tractate an, und zu diesen ist auch unser Tractat, Masechet Soferim, zu zählen.

§. 2.

Wird das literarische Erzeugniss einer Zeit, die so wenig produktiv war und aus der nur so spärliche Reste auf uns gekommen sind, doppelt zu prüfen und zu schätzen sein, so erscheint unser Tractat der besondern Beachtung um so würdiger, als er ein gewisses Gebiet der Religionswissenschaft ausführlich und nach seinem ganzen Umfange behandelt und in gegliederter Ordnung darstellt. Hierin unterscheidet er sich eben von den Scheeltot des R. Achai und den Halachot Gedolot, von denen die einen so manigfache Thesen besprechen, die andern fast das ganze Gebiet der Gesetzeskunde in gedrängter Kürze umschliessen. Die Bedeutung unseres Buches wird dadurch nur erhöht, dass der Gegenstand, den es behandelt, so volksthümlich ist und das religiöse Gesammtleben eingreifend berührt. Seinen Inhalt bilden Vorschriften über die heiligen Schriften und über die Gebetordnung, deren

Mittelpunkt eben die Vorlesungen aus diesen Schriften sind. In dem öffentlichen Gottesdienste und in den Gebräuchen des Gotteshauses spiegeln sich die Fluctuationen des geistig- religiösen Lebens des israelitischen Stammes am klarsten ab. Die Veränderungen, welche im Laufe der Zeiten an den rituellen Einrichtungen vorgenommen werden, geben Kunde von der Strömung, welche das Studium des Gesetzes und die Forschung beherrscht.

§. 3.

Kurze Lehrsätze über einzelne Gegenstände der religiösen Praxis wurden in dem Zeitalter der älteren Gaonen in kleinen Tractaten zusammengestellt, wobei die Form der alten Mischna beliebt war. Diese Schriften setzen eine Bekanntschaft mit dem babylonischen Talmud voraus, dessen Feststellungen, in die stramme Sprache der Halacha umgebildet, eingeschaltet erscheinen. [1]) Viele dieser kleinen Schriften, die auf keinen

---

1) Die uns erhaltenen kleinen Tractate gehören der älteren gaonäischen Periode an, und sind zum Theile Umarbeitungen älterer Schriften. In ihnen sind die beiden Talmude benützt. Compendien über einzelne Partien des Gesetzes waren im Geiste der Zeit und wurden in verschiedener Redaction veranstaltet und vermehrt. מס׳ ספרים, מס׳ ס״ת und מס׳ סופרים geben hievon ein Beispiel. Vielleicht, um diesen Schwankungen ein Ende zu machen, legten R. Jehudai und Simon Kaira die Sammelwerke הלכות פסוקות und הלכות גדולות an. Vgl. Hal. Gedolot Ende. חצונות וקטנות אין מספר. Mas. Semachot, wie sie uns vorliegt, ist, wie unser Tractat, durch Aufnahme einer älteren Sammlung und Hinzufügung von Bereicherungen entstanden, welche auch dort, wie in Soferim zumeist die letzten Capitel des Buches bilden. s. Brülls ausführliche Abhandlung im I. Jhrgg. s. Jahrbuches. — Mas. Kalla hat nach der Ed. nur einen Abschnitt. Offenbar gehört aber auch der I. Abschnitt der מס׳ דרך ארץ zu מס׳ כלה. Diese מס׳ דרך ארץ sondert sich wieder in ד״א רבה u. ד״א זוטא. Der von Koronell (Quinque comment. Wien 1864) nach einer Handschrift herausgegebene Tr. Kalla, zeigt jedoch, dass in dieser Masichta alle Sätze und Abschnitte, welche auf die Sitten und die Zierlichkeit des Umganges Bezug haben, eingeschlossen sind. מס׳ כלה umfasst die Abschnitte des פרק בן עזאי ד״א זוטא ד״א רבה so wie den Abschnitt רבי מאיר (Boraita Abot VI). Mit diesen sittlichen Vorschriften beschäftigen sich auch die Beflissenen der Torawissenschaft, da den Schülern vor Allem das strengste sittliche Verhalten zur Pflicht ge-

bestimmten Autor hinweisen und oft von Schülern zusammengetragen sein mochten, wurden von den Gaonen der spätern Zeit verworfen, andere haben grosses Ansehen erlangt und sind auf uns gekommen. [2]) Wenn sie auch nach dem Muster der Mischna und der Tosifta eingerichtet sind, so werden die kurzen Lehrsätze doch von Einschaltungen unterbrochen, oder wechseln mit solchen ab. Viele dieser uns vorliegenden Tractate schöpften schon aus älteren Sammlungen, welche denselben Gegenstand behandelten. So auch unser Tractat. Sein Inhalt und seine Zusammensetzung geben hievon Zeugniss. Er zerfällt in 3 Haupttheile: A, in die Vorschriften für die Anfertigung der heiligen Schriften. B, in die masoretische Kritik des Bibeltextes und C, in die Ordnung der Vorlesungen und Gebete an festlichen Tagen.

§. 4.

Von dem ersten Theile, der fünf Capitel einnimmt (I—V), hat das Buch den Namen. Die in demselben vorkommenden Sätze sind zum grössten Theile Vorschriften für die Schreiber

---

macht wurde. vgl. Kiduschin 49b. Sabbat 114a u. Taanit 10b. Den Namen hat dieser Tractat von dem ersten seiner Abschnitte, der mit כלה beginnt. In ähnlicher Weise wurde מועד קטן auch משקין genannt. S. Nachmanides, Bibelcomentar, Mischpatim. Auch Soferim erhielt seinen Namen von den ersten Abschnitten des Buches. In Koronells Ausgabe ist überdies den Hauptsätzen des Tr. כלה fortlaufend eine Erklärung beigegeben, die den Geist und die Form der talmudischen Controverse trägt, wohl eine Nachbildung derselben ist u. lebhaft an die Scheeltot d. R. Achäi erinnert.

Die 7 kleinen Tractate גרים, כותים, עבדים, ציצית, תפילין, מזוזה, ספי תורה hat Kirchheim (Frankfurt 1851) herausgegeben und erläutert. מסי ספרים welches Schönblum (Lemberg 1877) edirte, behandelt in 2 Abschnitten die Schreibeweise und die Achtung vor der Torarolle. In dieses Zeitalter werden auch die in den rab. Schriften des Mittelalters angeführten הלכות ארץ ישראל u. חלוף מנהגים בין בני א״י ובני בבל, letzteres von uns (Haschachar Jhrg. VII u. VIII) herausgegeben, zu setzen sein. vgl. Weiss דור דור II. S. 252.

2) Ueber die Ansicht, dass das Zeitalter der für die Praxis angefertigten Schriften מעשה genannt werde, um darauf das ר׳ יונתן סוף מעשה des סדר תנאים ואמוראים zu beziehen ist Grätz Gesch. V. S. 426 nachzulesen

der heiligen Bücher, daher der Name: „Der Tractat der Schreiber“ (מסכת סופרים). Hier sind die Sätze kurz, bestimmt und enggefasst, mögen sie ihre erste Quelle in alten mischnischen Halachot, welche sich im palästinensischen und babylonischen Talmude als Boraithot zerstreut finden, oder in talmudischen Erzählungen und Ausführungen haben. Einschiebungen und Erläuterungen sind hier nur selten anzutreffen. Zusammenstellungen der Vorschriften für die Schreiber wurden wohl oft von diesen, welche grösstentheils auch Lehrer und Weise waren, veranstaltet und waren bekannt, wie denn auch S. Kaira in seinem Werke einem הלכות סופרים Raum gab. Von solchen Sammlungen sind „der Tractat von der Torarolle“ מס׳ ספר תורה und der „Tractat von den Schriften“ מס׳ ספרים auf uns gekommen. מס׳ ספר תורה ist in den 5 ersten Capiteln unseres Tractates nach seinem Inhalte, seiner Capiteleintheilung und Anordnung der Lehrsätze aufgenommen. Manchmal erscheinen diese Sätze in der Redaction des Tractates Soferim etwas erweitert, wo ihnen auch Bestimmungen aus anderen Sammlungen angereiht werden. Viele dieser Halachot lesen wir auch in מס׳ ספרים, andere sind dem Talmude entnommen. Die Varianten der einzelnen Halachot in diesen Sammlungen sind nicht bedeutend und auf die verschiedenen Sammler und Abschreiber zurückzuführen. [3])

Was die Verwerfung der kurzen, ohne weitere Berücksichtigung der Quellen festgesetzten, Halachot Ketuot betrifft, verweisen wir auf RGA. חמדה גנוזה Nr. 110 שערי תשובה Nr. 187 u. die Einleitung zu שערי צדק. Erwähnt werden die kurzen Halachot in Bamidb. rabba C. 18, Midr. hoh. Lied zu 6, 8 u. im Briefe Scheriras.

3) Die Varianten in den ersten Capiteln uns. Tractates u. מס׳ ס״ת, schon nach der Edit. ohne Wichtigkeit, sind nach den Handschriften noch geringer. Wir verweisen auf uns. einzelnen Anmerkungen und auf die von uns in Hamagid 1875 Nr. 2 mitgetheilten Lesearten der handschriftlichen מס׳ ס״ת. Manchmal erscheinen längere Halachot in מס׳ ס״ת nur verkürzt angeschrieben. So z. B. Cap. IV. 1 ר׳ יוסי אומר צבאות היו נוהגין בו חול. Diese Halacha ist offenbar dieselbe wie in unserem Tractate, nur sind die Zwischensätze ausgelassen. ר׳ יוסי אומר צבאות (חול רשב״א אומר ... והיו מוחקין צבאות) שהיו נוהגין בו חול Anderseits sind in unserem Tractate nicht nur Halachot, welche wir wohl in מס׳ ספרים aber nicht in מס׳ ספר תורה lesen, eingestellt. (I. 2; 13 יריעה של ו׳ .. יריעה שאינה מסורגל׳ II. 2 בין

§. 5.

Die einzelnen Capitel dieses Theiles sind im Ganzen inhaltlich abgerundet. Das erste handelt von den zu den heiligen Schriften verwendeten Schreibematerialien, von der Sprache und den Schriftzeichen in denselben, von den zu ihrer Anfertigung berechtigten Personen und von den Hauptabsätzen. Das 2. Capitel bespricht die Schreibeordnung nach den Blättern, Blattseiten, freien Spatien, Zeilen und vorkommenden Ausbesserungen. Im 3. Capitel ist von dem Zusammenfassen aller hl. Schriften einerseits und weitläufiger von der Torarolle, der Hetligung derselben, von der ihr beim Schreiben und Lesen zu erweisenden Ehrerbietung die Rede. Im 4. Capitel leser

---

ספר שיש בו טעות III. 5, 9; וארכו של ס״ת ו׳ טפחים 5. בין שיטה לשיטה בין תיבי׳ לתיבה; 10 הגולל ס״ת גוללו כנגד התפר, לא יתנו אלא בימין; 11. לא ישמט אדם ס״ת מחיקו ויחלצנו; ר׳ חלפתא; 15 הטועה את השיטה, V. 8 אין זורקין ספרים . . . אלא אוחז בידיו באימה 12. 16. המשאיל). Auch zwischen den Sätzen aus מס׳ ס״ת erscheinen Halachot eingeschoben, die in מס׳ ספרים vorkommen. So z. B.sind III. 14 אין נוהגין בזיון באוכלין und לא ישב אדם ע״ג קופה Sätze, die מס׳ ס״ת hat, zwischen diese schiebt unser Tractat אין זורקין אוכלי׳, das מס׳ ספרים kennt. Die Wiederholungen in derselben Hal. und Hal. 16 das sind eben Sätze, wie sie in verschiedener Redaction in מס׳ ס״ת und מס׳ ספרים vorkommen. Unser Tractat ist ausserdem auch noch mit sehr wichtigen Halachot bereichert, die der Sammler des מס׳ ס״ת noch nicht vor sich hatte. So I. 14 ספר שכתבו מין; 15. . . והקורא בלא נעימה, ומצוה בגדול לגללו III 10; כל האותיות הכפולין II. 12 כל ס״ת שאין עליו מפה, האוחז ס״ת ערום. Das Verzeichnis der heiligen Namen IV 5 f. ist ebenfalls in unserem Tractate vollständiger erhalten, complettirt und durch Stücke aus andern Sammlungen bereichert. S. f. Note. Die Wiederholung eines und desselben Lehrsatzes in uns. Tractate (z. B. I. 7. 8. 11; II. 1. 2. 5. 11; III. 14. 15. 16) bestättigt ebenfalls, dass schon verschiedene Sammlungen zum Gebrauche der Schreiber angefertigt waren, aus denen unser Tractat schöpfte. Auch kurze, eingeschaltete Erklärungen und Zusätze (wie I. 11 : II. 6; III. 6) weisen darauf hin. Der Schluss der Boraitha IV. 9 אבל רחום ist aus Jeruschalmi. s, das. Note 35. Jedenfalls stellt sich die in unserem Tractate aufgenommene מס׳ ס״ת als eine vollständigere, erweiterte und bereicherte Ms. Sefer-Tora dar. s. Note 17 und Cap. II. N. 9, V N. 34 vgl. Orient. Literaturblatt Jhrgg. XII S. 220 Weiss דור דור Brüll l. c.

מס׳ ספרים, wie es vorliegt, scheint eine spätere Sammlung zu sein. vgl. I. עם גידין; 3. תופר תפיריו מבחוץ; 4 ספר המנוקד; 5 ספר ממוחק; 7. ומסרו אותו אליהם.

wir von den Gottesnamen, die nicht verlöscht werden dürfen, und schliesst sich diesen Vorschriften ein Verzeichniss der in der Schrift vorkommenden geweihten Gottesnamen, eine Art heilige Masora an.[4]) Das 5. Capitel hat die besondere Weihe, die beim Anschreiben des Gottesnamens Pflicht ist, zum Inhalte und sind andere Bestimmungen angefügt, welche sich zumeist auf die Würde der Torarolle beziehen. Wenn auch die alten Sätze, die hier aufgenommen erscheinen, eine Schreibeordnung für alle Bücher der heiligen Schrift aufstellen, da diese in alter Zeit sämmtlich mit gleicher Pünktlichkeit und Sorgsamkeit angefertigt wurden; so treffen wir doch, namentlich im 3. und 5. Capitel viele Vorschriften an, welche nur die Torarolle behandeln. Die erhöhte Weihe, welche die den Pentateuch enthaltende Rolle genoss und ihre Verwendung bei der zum Mittelpnnkte des Gottesdienstes gewordenen öffentlichen Vorlesung rechtfertigen diese besonderen Vorschriften.

§. 6.

Die zweite Abtheilung bilden 4 Capitel mosoretischen Inhaltes (VI—IX). Bemerkungen über einzelne Zeichen in der Torarolle, über die besonders hervorzuhebenden Buch-

---

4) IV. 6 und 7 sind Stellen der im Talmud vorkommenden Boraitha, welche im Ganzen gewisse Reihen von Gottesnamen besprechen, die in einzelnen Stücken der h. Schrift vorkommen. 5 ואדוני האדונים f. mit dem vorhergehenden dazu gehörigen כי הי׳ אלהיכם (wo in מס׳ ס״ת die Halacha beginnt) behandelt die im Texte nebeneinander oder nahe an einander stehenden Namen, die wie die Gottesnamen lauten und abwechselnd profan oder heilig sind. 4 hat schon die Stellen in der Weise sonstiger masoretischer Verzeichnisse nach einer Reihenfolge der Bücher der h. Schrift geordnet. Hl. 8 אספרה bis 9 אלהים נצב hat zweifelhafte Stellen nach der Reihenfolge der Bücher: Ps., Job, Jesaj., Micha, Hosea. Mit אלהים נצב beginnt eine andere masoretische Notiz, die auch in מס׳ ס״ת zu lesen ist und welche ebenfalls die Ordnung Ps. Job. Chr. einhält. אלהים זדים, wo die besondere Bemerkung אלא שהקורא nöthig ist, wird an das Ende der Hal. gestellt .יש לאל . . . אין לאל, בהיות לאל, לאל מלתי ist eine weitere mas. Einschaltung, bei der ebenfalls die Anordnung nach der Folge der Bücher nicht zu verkennen ist. Es sind hier eben verschiedene Masorasätze über die heiligen Namen aufgenommen, während in מס׳ ס״ת

staben, über Varianten und die verschiedene Schreibe- und Leseweise gewisser Buchstaben und Worte in der heil. Schrift machen den Haupttheil dieser Masora aus, die mit alten Halachot schliesst, welche jene Stücke bestimmen, die nicht öffentlich gelesen oder übertragen werden. In diesen Abtheilungen begegnen wir ganzen Capiteln (2½) rein masoretischer Form. Wie in den halachischen Sätzen der ersten Capitel über das Schreiben der heiligen Schrift neben alten Bestimmungen jüngere Halachot vorkommen, so lesen wir auch hier an der Seite alter masoretischer Aufzeichnungen,[5]) die schon dem Talmude bekannt sind, Verzeichnisse der jüngeren Masora,

---

nur erst ein solcher nach den Büchern geordneter Satz vorkömmt. s. vorige Note.

5) Da man es sorgsam vermied, den heiligen Rollen d. Tora irgend welche Bemerkungen anzufügen, so sah man sich darauf beschränkt, durch Punkte oder durch vergrössertes und ausgedehnteres Schreiben gewisser Buchstaben masoretische Glossen anzudeuten. Stellen, welche Punkte, wohl das älteste masoretische Zeichen, haben, wurden dann zusammengestellt, und ist diese Masora dem Midrasch geläufig. Auf die Punkte über Worten und Buchstaben machen schon sehr alte Lehrer aufmerksam (Mischna Pesachim 9, 2; Nazir 23 a B. Mezia 87 a. Menachot 87 b). Zu diesen Zeichen dürfte auch das עטור סופרים Nedarim 36 b zu rechnen sein und sind darunter vielleicht abgerundete, über die Worte gesetzte kleine Kreise zu verstehen. Es muss dahingestellt bleiben, ob in alter Zeit verschiedene Merkzeichen in der Torarolle im Gebrauche waren. Das עשה להם סימניות כאכין ורקין שבתורה R. haschana 17 b weist darauf hin. War dies Zeichen (nach unserer Vermuthung zur Hervorhebung des in der halachischen Deduction wichtigen אך und רק) wie das vor ויהי בנסוע ein umgebogener dem נ ähnlicher Strich שיפור, so hat sich in den Accentzeichen שופר ישר und שופר הפוך, welche weitaus die meisten אך und רק der Tora haben, eine Reminiscenz an die alten Zeichen erhalten. Cap. VI s. N. 1 und 4. Die Zählung der Buchstaben, auf welche Kiduschin 30 a den Namen Soferim zurückführt, ist ebenfalls sehr alt, ebenso die Kronstrichleinverzierung an gewissen Buchstaben; jünger ist das auszeichnende Hervorheben gewisser Buchstaben durch grössere Schrift, was Kidusch. das. noch nicht bekannt ist. Die Zählung der Buchstaben kömmt auch bei den Syrern vor und ist sonst orientalischen Völkern nicht fremd. s. Wisemann hor. Syr. p. 213. Ewald Abhanl. zu oriental. und bibl. Literat. I. S. 57. Auch mit der Stellung und Bedeutung der Worte im Satze hat sich schon die alte Masora beschäftigt, wie das ה׳ מקראות שאין להם הכרע Joma 52 b beweist. Zu dieser alten Masora gehören noch die Verzeichnisse von Worten, welche gelesen aber nicht geschrieben, oder geschrie-

welche sich nach und nach ausbildete und schichtete. Diese jüngere Masora Cap. VII behandelt Varianten der Schreibe und Leseform bezüglich der ruhenden Buchstaben und der zusammen oder getrennt zu lesenden und zu schreibenden Worte. [6]) In Cap. VIII werden zwei grössere Stücke, welche in der heil. Schrift in doppelter Redaction vorkommen, nach ihren Varianten verglichen.

---

ben und nicht gelesen werden. Solche Verzeichnisse sind schon Nedarim l. c. nach der rabbinischen Folge der h. Schrift geordnet. Diese alten Zusammenstellungen, eine Art Masora final. mögen später auch als Glossen jenen Büchern angefügt worden sein, die nicht beim öffentlichen Gottesdienste verwendet wurden.

6) Eine Ausbildung und Erweiterung der Masora war es, die Art des Anschreibens der Worte nach den quiescirenden Buchstaben genau anzugeben. Die Varianten לא und לו benützen schon Tanaiten zu midraschischen Deutungen. Erachin 32 a, Cholin 65 a, vgl. Sota 31 a. Die Zusammenstellung dieser Worte Cap. VI. Hl. 5 und 6 ist jünger, da die Stellen aus den Propheten und Hagiographen von denen aus dem Pentateuche schon gesondert erscheinen. Der Redactor des Tractates hat einige Aufzeichnungen über Varianten, welche ruhende Buchstaben betreffen, aufgenommen. Er wird eben nur diese vorgefunden haben. Auch in den auf uns gekommenen, die Bibelmanuscripte begleitenden handschriftlichen Masoraangaben finden sich derartige Zusammenstellungen nur vereinzelt, weder alle Arten der Verwechslungen noch alle Einzelstellen sind aufgenommen. So fehlen auch im Tractate VI. כתבן לו וקריין לא s. Ochla Nr. 106, VII. 4 der Gegensatz כותבין יו״ד וקוראין וא״ו s. Ochla 138 und Mas. Mar. Samuel I 1. In diesem Capitel findet sich der masoretische Kunstausdruck וחילופיהן, und ist dieser Ausdruck auch Cap. VI. 9 einer älteren Masora angefügt, welche im Talmud noch ohne diese Bemerkung erscheint. In dieser Masora der zweiten Periode ist übrigens nicht mehr die ganze Stelle oder ein Schlagwort des Verses, sondern das Wort selbst angeführt, bei welchem die Variante stattfindet. Vgl. Nedarim l. c. Die Anzahl der angeführten Worte wurde solchen Verzeichnissen wohl erst später vorgesetzt. Unser Tractat kennt solche Zahlangaben, wie sie Ochla und Masora hat, noch nicht. Das Verzeichniss der zusammenzulesenden aber getrennt geschriebenen Worte und dessen Gegensatz gehört auch der zweiten masoretischen Periode an, wie sich überhaupt diese viel mit den Varianten am Ende der Worte beschäftiget hat, um die Trennung der Worte sicherzustellen. So betreffen alle masoretischen Verzeichnisse unseres Tractates von Cap. VI. 5 bis VII Ende mit Ausnahme VII 4 nur Varianten des letzten Buchstabens im Worte.

§. 7.

In diesen Masorasätzen ist überall die richtige Lesart im Gegensatze zu der Schreibeweise hervorgehoben. Der Zweck derselben ist die Richtigstellung des Vortrages. [7]) Die Reihenfolge der Stellen hält sich an die rabbinische Ordnung der Bücher der heil. Schrift, in einer Halacha ist die Ordnung der zusammengestellten Worte eine alphabetische. Zeugt Letzteres auch von einer schon ausgebildeten und entwickelten Masora, so kommt doch im Tractate kein Satz jener Masora des dritten Ranges vor, welche gleichlautende, in der Schrift vorkommende Worte aufzählt, die Buchstaben nach gleichen aber verschieden vocalisirten Worten nebeneinander stellt oder Worte nach ihrer Stellung und Reihenfolge in Verse oder nach ihrer Bedeutung vermerkt und ordnet. Diese künstliche Masora, welche mit dem Inhalte unseres Buches überdies in keinem Zusammenhange steht, gehört einer spätern Zeit an und lag dem Redactor des Tractates wohl noch nicht vor. [8]) Anklänge an masoretische Sätze sind auch in Cap. IV (§. 5) und in dem Verzeichnisse der Zeilenanfänge in den Liedern d. Moses und d. Debora Cap. XII zu finden.

§. 8.

Erscheinen die beiden ersten Abtheilungen des Tractates als geordnet zusammengestellte Sätze der Halacha und der Masora, welche zum grossen Theile älteren Sammlungen ent-

---

7) Auch die grossen Lesestücke Cap. VIII sind nach ihren Varianten verglichen, um die richtige Lesart beim Gebrauche der öffentlichen Versammlungen und Gebete zu sichern. s. Cap. VII Note 1. Cap. VIII Mote 2.

8) Die Vergleichung der Accentzeichen gehört in diese spätere Zeit. Die Masora marg. Jes. 36 hat sie bei der Aufzählung der Varianten dieses Cap. u. II. Kön. 18. Im Tractate VIII 2 ist sie noch nicht aufgenommen. Dieser vorgerückten späten Zeit gehören auch die masoretischen Sinnsprüche an, welche als Zeichen dienen und oft nach den Zusammenstellungen der einzelnen Abschreiber wechseln. S. z. B. Mas. marg. Schemot 35. ג׳ מרים וחד ומרים וסי׳ כספא אמטיאו חכמיא וראשיא in Ochla Seite 175 Nr. 20 כספא מחכים לשטיא. s. Frendf. das.

nommen sind und zu denen der Verfasser unseres Buches nur manchmal einen neuen Satz oder eine Glosse fügte; so gewahren wir in der dritten Abtheilung, welche in Cap. X — XXI die Vorlesung und den Gottesdienst behandelt, die eigentliche Arbeit des gaonäischen Sammlers. Die Vorlesung aus der Tora ist der feste Punkt, um welchen sich die ganze Gebetordnung und alle liturgischen Vorschriften gruppiren.[9]) Aussprüche der Mischna und des hieros. Talmud geben die Basis der Abhandlungen, sie werden in erweiterter Redaction aufgenommen, sie bilden den Ausgangspunkt der Ausführungen und Festsetzungen, in Verbindung mit ihnen werden dem Leser selbständige Bestimmungen und entgegenstehende Meinungen vorgeführt. Oft geht der Abschnitt zu einem andern, dem vorhergehenden Satze verwandten Gegenstande über, behandelt ihn in mehreren Halachot und in weiter Abschweifung und kehrt dann zu dem ursprünglichen Thema zurück.[10]) Die Behandlungsweise des Stoffes erinnert lebhaft an die spätrabbinische Methode, welche auch in den Scheeltot des R. Achai[11]) und den älteren agadischen Schriften in Anwendung kommt.

§. 9.

Diese Abtheilung besteht eigentlich aus 2 grösseren Abhandlungen, denen die Mischnasätze des III. und IV. Abschnittes Megilla als Grundlage dienen. Die erste Abhandlung, Cap. X—XVI, beginnt mit den Gesetzen für die öffentliche Vorlesung, lässt Mischnasätze aus dem IV. Abschnitte Megilla folgen, aus welchem schon in dem masoretischen Cap. IX. einige Halachot aufgenommen sind. An diese fügt sich im

---

9) Zu vergleichen ist Fürst. Orient 1851 S. 215.

10) Cap. X 7 Anfang und Ende; XIV 8 Anfang und 14 Ende; das. 18 und 19: XVIII 1 und XIX 1; XVIII 3 und XIX 2; XIX 2 und XX 1: die Erklärungsweise כיצד מפסיקין erinnert an ähnliche Ausführungen in Semachot VII.

11) Vgl. Scheeltot Nr. 66; 92; 125 dessen Ende sich sogar auf den Anfang des Nr. 123 bezieht; 145, 154, 161, 165. Aehnlich bezieht sich im Tractate V 17 und 18 auf IV 9.

letzten Satze des X. Capitels die glossirte Mischna über die 10 bei gottesdienstlichen Handlungen nöthigen Personen und spricht eines Weiteren über קדיש und ברכו.

Im XI. Capitel werden weitere Mischnasätze dieses Abschnittes zumeist durch Jeruschalmistellen erläutert, denen sich auch einige selbstständige Erörterungen anschliessen. Cap. XII beginnt mit einem grossen Jeruschalmistücke aus Megilla III. 7, in welchem von der Verlesung der Verwünschungen und anderer auszuzeichnenden Stücke, von der Schreibeweise des Warnungsliedes Deutero. 32. und der Esterrolle, endlich von der Eulogie bei der Toravorlesung die Rede ist. Dieses ganze Jeruschalmistück ist hier aufgenommen und durch viele Zusätze, wie die Bestimmung der Zeilenanfänge der Lieder, [12]) die Benedictionen bei der Tora-Maftir- und Estervorlesung bereichert. Cap. XIV 8 geht wieder zur weiteren Erklärung der Mischnasätze Megilla IV über, wobei die Riten und Gebräuche vor dem Vortrage aus der Tora beschrieben werden. An die Mischna, welche die Personen nahmhaft macht, die aus der Tora vortragen können, reiht die Sachverwandtschaft Halachot aus dem I. und II. Abschnitte der Mischna Meg., welche von analogen Bestimmungen für die Vorlesung aus der Esterrolle sprechen, und werden diese erläutert und bereichert. Eine derartige weitläufige Einschaltung bilden Cap. XV und XVI gelegentlich der Erörterung der Mischna Meg. I. 9. Das Ende des Cap. XVI kommt auf die Zahl der Erwachsenen zurück, deren Anwesenheit bei gewissen Functionen erforderlich ist, knüpft somit an die in dieser Abhandlung Cap. X. 7 zuerst glossirte Mischna an und beendiget diese Abhandlung. Im Ganzen sind in derselben die allgemeine Verlesung der Tora,

---

12) Cap. XII. 9, 11 und 12. Cap. XIII. 1. Diese Stücke masoretischen Inhaltes, so wie die Sätze über die Art, wie die Esterrolle zu schreiben sei, scheinen schon in sehr alten Sammlungen für die Schreiber, aus denen der Redactor unseres Tractates geschöpft haben mag, Platz gefunden zu haben. S. Kaira, Hal. Gedolot hat auch die H. 3—4 des XIV. Cap. in seinen הלכות סופרים. vgl. Note 72. Die Sätze XIV 20, XV 1 f. mögen auch in alten Sammlungen Platz gefunden haben.

13) XIII 8 והכי מברך f. f.

14) XIV 5, 6, 7 bilden wieder einen Anschluss an XIII 7 nach einem andern Jeruschalmistücke Meg. IV 1.

die ihr vorhergehenden und folgenden Gebete und die Benedictionen, welche bei der Vorlesung der Esterrolle in Uebung sind, besprochen.

§. 10.

Die zweite Abhandlung dieser Abtheilung (Cap. XVII bis XXI), umfasst die Vorschriften für die Festtagsvorträge, indem sie die Mischnasätze Meg. III. 5—7 vorausschickt, auf die daselbst bezeichnete Vorlesung des Neumondes zurückkommt und drei Excurse anschliesst. [15]) Der erste derselben, ganz nach Art der ersten Abhandlung eingerichtet und gebaut, beginnt mit der in der Mischna vorkommenden Neumondslection, schaltet Bemerkungen über den Neumondspsalm ein, schweift zu den Tages- und Festtagspsalmen ab, [16]) und kommt zu den Einrichtungen für den Neumond zurück, mit denen er schliesst. Die zwei letzten Excurse behandeln das Chanuka und Purimfest. [17]) Im Zusammenhange stellt sich diese 3. Abtheilung unseres Buches in ihren zwei Theilen als der erste Versuch einer, freilich noch ganz in halachischer Form gehaltenen Gebetordnung [18]) (Siddur) dar. Das Schema mit den be-

---

15) Chanuka, Purim und Maamadot werden vorerst C. XVII 3. 4. 5 im Anschlusse an die Mischna kurz erklärt. Hal. 9 geht auf den Neumond zurück und beginnt den 1. Excurs. Aus dem Umstande, dass in unserem Tractate vorerst Mischnasätze aus dem Abschnitte הקורא את המגילה und nachher solche aus בני העיר angeführt sind, schliessen zu wollen, dass dem Verfasser des Tractates diese Ordnung der Mischna-Abschnitte Meg. wie sie der babylonische Talmud hat (III הקורא את und IV בני העיר) vorlag, wäre gewagt, da Alfasi noch die Ordnung der Abschnitte, wie sie im Jeruschalmi und in den Mischnajot vorkommen, hat. Es geht eben im Tractate das Allgemeine voraus und das Besondere folgt.

16) Cap. XVIII 1 לפיכך f. f. Die Bestimmungen für den Neumond werden wieder aufgenommen XIX 9 und XX 1.

17) C. XX 3 bis Ende und XXI.

18) Es ist fraglich, ob dem Tractate auch in Bezug auf die Gebete schon frühere derartige Ordnungen oder Sammlungen vorlagen, wie dies bei den soferischen und masoretischen Capiteln der Fall war. Einzelne Formeln für die Festtagsgebete sind schon, wenn sie auch noch schwankend waren, im Talmud genannt. s. Joma, Ende. Die Art, wie XIX 6—8 auf die Festtagsgebete verwiesen wird, scheint darzuthun, dass diese Formeln

gleitenden Segensprüchen und die Tefilla werden als bekannt vorausgesetzt; aber an der Hand der Mischna wird die Toravorlesung in den Vordergrund gestellt, sie bildet die Auszeichnung der Sabbate und der Festtage. Psalmen und Gebete für diese Zeiten werden bestimmt, namentlich sind die Vorschriften für die gottesdienstliche Feier an Festen geringeren Grades, die bisher wohl weniger besprochen und geordnet war, ausführlich angesetzt.

§. 11.

So verschieden der Inhalt und die Form der Abschnitte dieser dritten Abtheilung von jener der Capitel ist, welche die Schreibeordnung und die Masora behandeln, so ist doch in dem ganzen, uns vorliegenden Werke nicht die Hand eines und desselben Sammlers und Redactors zu verkennen. Die auch in den ersten Theilen vorkommenden Glossen, Wiederholungen, Ausführungen, die dem Jeruschalmi entnommenen Sätze und die Art ihrer Anfügung sind sichere Merkmale desselben Geistes.[19]) Zudem begegnen wir in den masoretischen Capiteln wie in der dritten Abtheilung Mischnasätzen mit angefügter Jeruschalmi-Erläuterung, wie uns in der halachischen Abhandlung wieder masoretische Bestimmungen entgegentreten.[20]) Endlich scheinen Cap. XV und XVI nur in

---

zur Zeit der Abfassung des Tractates schon fest und genau präcisirt waren. Vielleicht waren solche auch in Halachot aufgenommen und verzeichet, aus denen der Redactor des Tractates sie nahm und in seiner Weise bereicherte. Sonst ist die älteste auf uns gekommene Gebetordnung, die des R. Zemach Gaon aus d. J 843. Ueber die Ausbildung des rab. Ritus ist Zunz, Ritus des syn. Gottesdienstes. S. 2. f. 22 f. 149 f. nachzulesen. In den gaonäischen Sidurim wechseln ebenfalls die angeführten Gebete mit kürzeren oder längeren halachischen Erörterungen ab. s. Sidur Amram.

19) Glossen: I 10; II 5 לפיכך גוללין; II 6 womit XVI 10 f. zu vergleichen ist; III 6. Wiederholungen: I 7, 8, 11; II 1, 2, 5, 11; III 14, 15, 16; IV 6 ויהי כאשר התעו. das. 9; VI 1, 2. Ausführungen aus der Jeruschalmi. I 1, 4. 9. 15; II 1, 2, 4, 6, 10, 11, 12; III 1, 2, 3, 9 16; IV 1, 9; V 6, 10.

20) VI 4; IX 6, 8. 11; XII. 9, f.

Bezug auf die an die Spitze des Buches gesetzte Ordnung für die Schreiber aufgenommen zu sein. Der Excurs, welchen diese zwei Capitel darstellen, fand in den ersten Capiteln des Buches, die nur kurze halachische Sätze enthalten, keinen Raum. In dem breiter angelegten dritten Theile, bei der Erklärung der Mischnasätze aus Megilla II angekommen, wurde die ausführliche Behandlung der Mischna I. 9 daselbst, eben diese 2 Capitel, aufgenommen.[21]) Das ganze Buch ist nach einem Plane gearbeitet. Die nach dem Materiale und der Schrift gut ausgestattete Rolle, der richtige Text wird vorerst gesichert, dann ist die Vorlesung, seit langer Zeit ein Haupttheil des Gottesdienstes, geordnet; ihr schliessen sich die Gebete an, durch sie werden Feste und Halbfeste ausgezeichnet und kenntlich gemacht.[22])

§. 12.

Zwei Eigenthümlichkeiten zeichnen die Abhandlungen aus, welche die letzten zwölf Capitel unseres Tractates bilden. Die besonders hervortretende Benützung des palästinensischen Talmud und die Erwähnung gottesdienstlicher Riten, welche in keiner der älteren rabbinischen Schriften vorkommen. Wohl mochten auch ältere Gaonen den jeruschalmischen Talmud gekannt und seine Ausführungen beachtet haben, wie ja auch S. Kaira Sätze aus demselben anführt; allein in unseren Capiteln

---

21) Da der Redactor d. Trac. in den ersten Capiteln der Form und Eintheilung nach dem in diesen aufgenommenen מסי׳ ספר תורה treu blieb, so konnte er an diesem Orte den Auseinandersetzungen, welche Cap. XV und XVI bilden, keinen Raum geben. s. §. 4.

22) Bei der Rückkehr aus Babylon bildete die Vorlesung den Anfang und einen Haupttheil des Gottesdienstes (Nehem. VIII 2; IX 3). Die Maamadot lasen Stücke aus der Schrift und sprachen dann ihre besonderen Gebete. Unser Tractat zeigt eben, wie der Vortrag aus der Tora, während der ganzen rabbinischen Epoche als hochwichtig angesehen und nur unbedeutenden Veränderungen unterworfen, in seinen Nebenformen sich ausgebildet hatte. Auch die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte legte hohen Werth auf die Vorlesungen und liess den Gottesdienst mit denselben beginnen. Vgl. Iust. Apol. I c 61, p. 258. Origen. in exord. hom. 13, n. 1, p. 471 s. const. apost. VIII.

ist der Jeruschalmi ausführlich, als erläuternder, neben der Mischna hinlaufender Commentar aufgenommen, grosse Stücke aus demselben bilden den Stamm der Halachot, welche wieder durch Erörterungen bereichert werden. [23]) Ausserdem verrathen kürzere Hinweisungen auf Stellen im Jeruschalmi und Mischna-Anführungen nach dessen Redaction [24]) eine genaue Bekanntschaft mit demselben in den verschiedenen Sedarim. Manchmal sind solche Stellen wie die Mischna mit eingeflochtener Erklärung aufgenommen, oder endlich abgekürzt nur mit dem Anfange und Ende des Satzes eingestellt, [25]) wie dies oft in ähnlicher Weise in den Scheeltot bei der Anführung von Sätzen aus dem babylonischen Talmud vorkommt. [26]) Der Tractat kennt nichts desto weniger auch den babylonischen Talmud sehr genau und nimmt viele Halachot aus demselben auf. [27])

---

23) X 1. 2. vgl. B. Kama 82 a; XI 2, 3; XII 1—8; XIII 1—8; XIV. 19—20; XV 2—7; XVI 2, 5, 10—12; XVIII 1; XX 11; XXI 7.

24) IX 10. XIV 5. S. das. Note 14 und 18; XV 7; XVI 5; XVIII 1 מזמור ומוסף מי קודם; 4. המברך צריך שיגביה קולו XXI 3, 7—8. Ueber die Bekanntschaft der Babylonier mit dem Jeruschalmi, besonders mit Seder Moëd ist Pinsker Likute Kadmoniot. Zusätze 14 zu vergleichen.

25). IX 8, s. das. Note 23. XII. 6. Anschliessend an die hier wohl beim Abschreiben ausgelassene Antwort im Jeruschalmi בר״ח שחל בשבת ist Hl. 8 aufgenommen, s. d. Note 16; Zu XII. 7 vgl. XX 12; XIII 4.

26) Scheeltot Nr. 1 אמר ר׳ הונה ist auf die Erzählung und auf den Satz dieses Lehrers Sabbat 113 b als Corollar zu שלא יהא הלוכך של שבת כהילוכך של חול hingewiesen. In לא ישכור אדם פועלים ולא יאמר אדם לחברו wird die Mischna Sabbat XXIII 3 לא ישכור אדם ולא . . . יאמר אדם לחברו לשכור לו פועלים angeführt. Mit הנראה שתעמוד עמי לערב דבור אסור הרהור מותר ist das Sabbat 150 a vorkommende מאי קמ״ל אבל אומר הנראה שתעמוד עמי לערב דבור אסור הרהור מותר angedeutet. S. J. Berlin. S. Schalom das. Nr. 25. משפחה מנלן דהוי עבד דכתי׳ האשה וילדיה תהיה לאדוניה . . . מנכרית כי תהיינה לאיש . . וילדו לו בנים כל היכי דקרינן ביה כי תהיינה קריני׳ ביה וילדו לו wird die Discussion Kiduschin 68 b nur nach ihrem Anfange und Ende שפחה ונכרית דלא כתיב בה לא תהיינה לא קרינן ביה וילדו לו angemerkt, wornach das האשה וילדיה zum Nachweise für das Kind der Sclavin entsprechend dem אי הכי שפחה נמי אין הכי נמי das. nicht mehr nothwendig erscheint. — Nr. 63. In Erledigung des אלו מאן דבעי למיזבן שרגא ist in der abkürzenden Schreibeweise der Satz aus Sabbat 23 b נר ביתו וקידוש היום נ״ב עדיף משום שלום ביתו ausgefallen. vgl. Nr. 122. — Zu Nr. 64 Ende ולא הניחוהו חביריו s, d. Randbemerkung J. Berlins. — Nr. 171 wird nur ein Theil des Satzes aus Sabbat 37 a הני תלת מילי angeführt.

27) X 4, 8; XI 1; XII 7, 14; XVI 9; XVII 5 וי״א בין השמשות בע״ש

§. 13.

Beachtenswerth sind die grösseren Gebetstücke und die Erwähnung gewisser Riten, denen wir in unserer Schrift zuerst begegnen. Solche sind: die Sprüche und Gebete, welche die Lection der Tora einleiten; die Benedictionen vor und nach dem Lesen der prophetischen Maftirstücke, das Lesen der kleinen Rollen zu gewissen Zeiten; die an den festlichen Tagen vorzutragenden Psalmen; die Gebetordnung des 9. Ab und die Eulogie bei der feierlichen Erklärung des Mondesanfanges. Erweitert, ausgeführt und genauer bestimmt erscheint die Ordnung der Toravorlesungen, besonders an den Fasttagen, am Neumonde, am Chanuka und Purim; ferner gewisse an diesen Festen zu sprechende Gebete. Die Eröffnung und Einleitung der Benedictionen vor dem Schema durch קדיש וברכו, so wie die Einschaltung der Heiligung (קדושה) wird ebenfalls des Weiteren behandelt.

Die Sprache aller dieser Gebete ist diejenige der alten Segensprüche, nur die Eulogie bei der gerichtlichen Verkündigung des Neumondes gehört nach ihrer künstlichen, gedrungenen Ausdrucksweise dem poëtanischen Zeitalter an.

§. 14.

Diese Riten und Gebete, wenn sie auch offenbar älteren Ursprunges sind, mögen Anfangs wohl in einigen Synagogen und Städten in Gebrauch gewesen sein, errangen aber erst später allgemeine Anerkennung, so dass sie in unserem Tractate als ein Theil der Liturgie angesehen werden. Diese ausgebildete, in Uebung stehende Liturgie ist übrigens von der älteren zu unterscheiden, die ebenfalls im Tractate, und zwar in Aussprüchen der Mischna und des Talmud Raum gefunden

ff. 9 מפני שאמרו אין קורין f. 11; XVIII 1 Ende; 4 בשבת מקדימין לבא f.; XIX 11; XX 1, 3—6. XXI 4 u. a. m. Auch in den ersten soferischen Capiteln sind Sätze aus dem Babli aufgenommen. Wie vertraut der Verfasser mit dem bablyonischen Talmud ist, beweist der Umstand, dass er die im Jeruschalmi vorkommenden Lehrernamen, die er citirt, in der Weise der Babylonier schreibt. z. B. XII 2. 6 אבין (in Jeruschalmi בון); XIII 4 ר׳ אבא (in Jeruschalmi ר׳ בא).

hat. Sie wird uns eben in den aus den alten Quellen geschöpften Halachot vorgeführt, wenn sie auch zur Zeit der Abfassung des Tractates manche Abänderung erlitten hatte. Die jüngeren Einrichtungen, welche im Zeitalter des Sammlers unserer Schrift blühten, lernen wir im Verlaufe der Abhandlungen kennen.[28]) Dem Orte nach weisen diese Einrichtungen und Gebete auf eine palästinensische Liturgie hin, so die Neumondseulogie und die Vorschriften für die Keduscha,[29]) wie denn überhaupt palästinensische Gebräuche mit Vorliebe angeführt werden.[30]) Andererseits sind dem Tractate die ausserpalästinensischen Doppelfesttage geläufig[31]) und führt er die übereinstimmenden oder widerstreitenden Meinungen der Lehrer des Ostens und des Westens, d. i. der Babylonier und der Palästinenser an.[32]) Wie der Tractat ein Sammelwerk

---

28) Cap. X 7; XI 1 und 4, wonach der Chasan die Lection unterstützt. Vgl das. Note 14 und חלוף מנהגים Nr. 47; X 2 nennt blos die Sabbat-Minchalection während XI 5 auch die der Festtagsmincha erwähnt; XI lässt den Meturgaman nach jedem Verse übersetzen, in XVIII 4 erfahren wir, dass der Abschnitt nach vollendeter Lection zu übertragen sei; X 6 lässt am Sabbat sieben Personen lesen, XI 4 trägt schon der Maftir als der 8. vor; XII 7 und XX 10 lässt am Chanuka-Sabbat Num. 7 lesen, XVII 3 theilt mit, dass die gewöhnliche Sabbatparascha vorgetragen wird und nur der 8. Lector aus Num. 7 liest; XIX 5 wird im Gebete der Neujahrestag mit יום תקע שופר הזכרון bezeichnet, Hl. 8 mit יום תרועה. Ueber die Verallgemeinerung einzelner Gebete vgl. Löwensohn Hamagid Jhgg. 12. Nr. 29.

29) XIX 9; XX 7. Vgl. Tosaf. Synhedrin 37 b Schw. מכנף.

30) X 7 שאין עושין מעמד ומושב לנשים vgl. hingegen B. Batra 100 b; das. רבותינו שבמערב אומר בז׳ XIV 14; XVII 11; XVIII 4 sind wohl palästinensische Sitten, worauf sich das וכן היה מנהג טוב בירושלים bezieht; das. 5 XXI 1, 3. Vgl. das. Note 7.

31) XIV 18; XVIII 2. XIX 8. Vgl. Alfasi Beza I und Maor das. RGA. der Gaonen. Lyk Nr. 1; חלוף מנהגים Nr. 41; XX. 9. Ueber eine Partei in Palästina, welche die doppelten Festtage gefeiert haben soll, ist Pinsker Likute Kadm. Zusätze S. 33 und 36 nachzulesen, Es ist bezeichnend, dass in dem Tractate ausser den Doppelfeiertagen kein Gebrauch vorkömmt, der direct auf babylonische Riten hinweist oder eine Bekanntschaft mit denselben verräth. So scheint der Tractat die Sitte, dass jeder, der zur Lection gerufen wird, die Toraeulogien spreche, nicht zu kennen. s. Note 36.

32) X 7; XIII 10. Hier wird förmlich auf Streitfragen zwischen

ist, werden in demselben sogar die wechselnden Gebräuche verschiedener Städte angegeben.[33])

§. 15.

Wenn der Redactor des Tractates auch den babylonischen Talmud und die Doppelfeiertage kennt, so ist doch mit Bestimmtheit anzunehmen, dass er ein Palästinenser war oder lange in Palästina lebte. Dass er nächst der Mischna den Jeruschalmi als Grundpfeiler des Buches hinstellt, dass er die Mischna und die in beiden Talmuden vorkommenden Boraithot nach dem Jeruschalmi anführt,[34]) dass er bei Verschiedenheit des Gebrauches sich dem der Palästinenser zuwendet,[35]) dass früh in Babylon angewendete Gebetformen ihm fremd geblieben,[36]) hingegen viele der im Tractate aufgenommenen Riten den späteren Gaonen in Babylon ganz unbekannt sind,[37]) dass er mit der Masora vertraut ist, dass er die Worte gerne

---

dem Osten und Westen hingewiesen. s. das. Note 24. זה אחד ממחלוקת בני מזרח ובני מערב und unsere Einleitung zu חלוף מנהגים. Zu dem Ausdrucke בני מזרח ובני מערב ist zu vergleichen d. Bericht Nathan des Babyloniers Juchasin Ed. Krakau S. 120 b und A. ben David. S. Hakabala Bericht über R. Chanoch. Zu XIV 15, s. חלוף מנהגים N. 42.

33) X 7; XIV 15, 17, 18; XVII 7, 9; XVIII 2, 4, 7; Nachmanides To. haadam bemerkt zu dieser Stelle ומסתברא דהך מכילתא מנהגי תניא וכך היו נוהגין שאחד קורא מגלת קינות וכולן שומעין ומברך בקריאתה על מקרא מגלה וכן הזכירו שם בפ׳ י״ד . . . וכאן אמרו שמברך דיין האמת ונמצא שמברך עליה שתים וכן מה דקא׳ קורעין ומספידין מנהגי נינהו וכן מקום שנהגו לשנות את מקומם ומקום שיורדים מספסליהם; XXI 4.

34) IV 9 אבל רחום in der Ordnung des Jeruschalmi; IX 10 ברכת כהנים, מעשה דוד ואמנון לא ניקרין ולא מתרגמין nach der Mischna des Jeruschalmi XV 10, s. das. Note 26 f. XVII 5.

35) X 7 werden die Beweisstellen für die Palästinenser angeführt; XIII 10; XVII 4; XXI 1.

36) XIV 13 מצמיח קרן ישועה, vgl. Pesachim 117 b; die Formel על הנסים, R. Achai und S. Kaira geläufig, ersetzt der Tractat, XV 8 durch eine andere.

37) II 6, s. RGA d. Gaonen Lyk Nr. 4; XI 5, vgl. Kolbo 20 אמר ר׳ כהן צדק אין מנהג לקרא ביו״ט במנחה ובתענית של ט׳ באב ברכות וקללות. XVII 7, s. RGA. d. G. Chemda Genusa Nr. 4, בת״ב במנחה קורין ויחל. XVIII 7 s. Hai nach Mordechai Sabb. Kol Kitbe בחול מתעוררים ובשבת ישנים ומאחרין. XIX 3 בחוה״מ במועד חג פלוני s. Hai nach Tur O. Ch. 490, s. das. Note 12.

mit den Lesemüttern anschreibt,[38]) dass er für die sabbatliche Vorlesung nur die kurzen in Palästina üblichen Abschnitte eines mehrjährigen Cyclus und auch prophetische Haftaroth kennt, die von denen in Babylon verschieden sind,[39]) dass er die Festtage mit Namen bezeichnet, welche von den in Palästina lebenden Karäern, und von palästinensischen oder westländischen Dichtern gebraucht werden,[40]) dass in seiner Gebetordnung manches mit dem übereinstimmt, was die Karäer in ihre Gebete aufgenommen haben,[41]) dass er endlich mit der palästinensischen Agada vertraut ist,[42]) diese Umstände schliessen jeden Zweifel hierüber aus.

Wollte man annehmen, dass er nicht in Palästina geweilt habe, so müsste man doch einen Ort in der Diaspora sein Vaterland nennen, der Palästina nahe lag und in welchem die palästinensische Lehre und der palästinensische Brauch massgebend waren.

---

das. 11. ונהגו רבותינו לומר בבקר בברכת חתנים s. Ascheri Ketubot I Nr. 13 ושאלו את רב האי על מנהגם והשיב שאינו מנהג יפה; RGA d. Gaonen Ed. Kassel Nr. 19 wird gefragt בדליכא אלא חד ס״ת היכי עביד בר״ח טבת בשבת או בר״ח אדר בשבת. Dass die Frage nicht den gewöhnlichen Sabbatneumond umfasst, scheint darauf hinzuweisen, dass an diesem, wie in den alten Zeiten nur die Neumondsparascha vorgenommen wurde. Vgl. XVII 3 wonach man auch die gewöhnliche Lection des Sabbates vornahm und die Neumondsparascha folgen liess.

38) VII 1 יחדיו ויתנוהו 2 פתוחיה, ושדיפה ; XIX 9, גידל ,טיכם ,מינה פילם s. Rappt. Kalir Note 9.

39) XI 4; XIV 5, 6, 10, 11; XVI 10, 12; XVIII 1 f. XIX 1, 12, XX 2.

40) XIX 3 השביעי עצרת, 5 תקע שופר הזכרון 6, צום העשור s. das. Note 13, 16 und 18.

41) X 7 יהי שם s. Note 32; XIX 3 lässt am Chol-Hamoëd במועד חג sprechen. 7 מועדי שמחה was auch in den karäischen Gebetformeln vorkommt. 9 הודו לײ . . . כהיום הזה s. das. Note 48.

42) IX 5, 6, 7. s. das. Note 10, 11, 13; XIV 7; XV 7, 8; XVI 2 f; XIX 12; XXI 2. Schon Nachmanides zu Megilla 21b spricht sich für den palästinensischen Ursprung des Tractates aus מצאנו במס׳ סופרים שהיא גמ׳ ירושלמית vgl. Löwy in Hamelitz I S. 59. Grätz Gesch. V. S. 427f. Brüll Jahrbuch I S. 5. Weiss דור דור 1 c.

§. 16.

Die Zeit des Abfassens und der Zusammenstellung unseres Tractates kann mit einiger Genauigkeit angegeben werden. Die Aufnahme älterer Halachasammlungen einerseits, die Abschweifungen und Einschaltungen, namentlich in der dritten Abtheilung, von der anderen Seite, die den Mischnasätzen und denen aus dem Jeruschalmi eingefügten kurzen Erklärungen,[43]) die eigenthümliche Anwendung mancher Worte[44]) so wie die Gesammtform der Abhandlungen haben grosse Aehnlichkeit mit Masechet Semachot und Scheeltot des R. Achai; die bezeichneten eingeflochtenen Erklärungen und gewisse Ausdrücke auch mit S. Kaira, überhaupt mit der Zeit der älteren Gaonen. Hinwieder kennt der Tractat eine ziemlich ausgebildete Masora, sind ihm Vocal- und Tonzeichen nicht fremd,[45]) gebraucht und wendet er talmudische Redeweisen frei und eigenthümlich an,[46])

---

43) X 1; 6 יוה״כ דאיסור vgl. Scheeltot Nr. 28 für Chanuka דאיכא לומר XIV 15 ;מפסיקין בברכות .XII 1 ;על אנשים כ״ש לנשים .7 ,מוסף מוספין גברי ;פוחח הנראה בגדיו . . . יוצר אור XX 5 כדי שתהא s. Scheeltot 26 das.; XXI 4, 5 .של הבירים

44) XIII 1 und XIX 1 אבל ist das im Scheeltot übliche ברם; XVII 4 hat nach der Hdsch. am Ende der Halache עשר, welches auf den im Talmud behandelten Gegenstand hinweist, wo das ואין מקדימין vorkommt. In ganz gleicher Weise werden am Ende der einzelnen Vorträge im Scheeltot die talmudischen Abhandlungen bezeichnet, welche als Quellen dienen; XIV 18 und 7. מנהג ותיקין; III 6 דופתר, גליון im Halachat Gedolot gebraucht, s. das. Note 8; XVIII 5, XXI 6 אלא ללמד vgl. Semachot 10 E. XIV 14. כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין s. Semachot 12 כך היו חבורות עושין בירושלים; XV 10 אשרי מי שעושה רצונו של מקום erinnert an ähnliche Ausrufe in den Scheeltot. Auch die Art, wie Talmudstellen vorkommen, mit Einbeziehung der Ergebnisse der Discussion oder mit Vernachlässigung derselben, erinnert an das Werk R. Achaïs. Als Beispiel mögen dienen: III 10 א״ר שפטיה א״ר יוחנן ohne die Widerlegung Abaji's zu beachten; das. 13 בר״א שישב ע״ג המטה, ohne dass die rectificirende Stelle Menachot 32 b beachtet ist. s. das. Note 26; das. 16 ערום בלא אותה מצוה wo die auf den Einwurf folgende Antwort nach dem Tractate schon in dem Lehrsatze enthalten ist. s. Megilla 32 a. Die Einleitungsformel מנין שאין IX 8 erinnert ebenfalls an R. Achai.

45) III 6; XIII 1.

46) X 7, גזירה משום הנכנסים ומשום היוצאים; XIV 18, אינו אלא כטועה

erwähnt poetische Klagelieder,[47]) schaltet Sätze aus Agadasammlungen ein[48]) hat manche Festsetzungen, die einen Gegenstand der Controverse späterer Gaonen [49]) und offenbar Fragen der Zeit und des damals entwickelten religiösen Lebens bilden. Diese Umstände verbieten es, die Abfassung des Tractates in eine frühere Zeit zu verlegen. Wir können sie in das Jahrhundert von R. Achaï aus Schabcha bis Mar Zemach b. Paltoi (750 – 850) setzen, wahrscheinlich in die zweite Hälfte dieses Zeitraumes.

§. 17.

Seit dem Abschlusse des Talmud bis auf die Zeiten unseres Tractates hatte sich das synagogale Leben mannigfach entwickelt und verändert. Die Lehre und die Forschung war in den Tagen vielseitiger Verfolgungen und Stürme, die nur zu oft Schulen und Lehrhäuser niederriessen, ermattet. Aber das Bethaus war und blieb der einigende Mittelpunkt der

---

לזרזם 5, ;XVIII 2 לפי שאינו מן המובחר ;מאחרין בפורענות .XVII 4 ;בשיקול הדעת במצות; XX 9; XXI 2 לקיים מה שנאמר u. a. m.

47) XVIII 7 vgl. das alphabetisch verfasste Stück XIX 9.

48) XIV 6. 7. s. das. Note 24; XV. 7 9; XVI 2. s. das. Note 21; vgl. das nach der Edition aufgenommene Stück aus Targum Jeruschalmi XIII 6 und XXI, 9.

49) III 14, אין נוהגין בזיון באוכלין vgl. Hai in Sal. b Aderet Novellen zu Berachot 50; X 7 לאחר גאולה ואחריו ברכו. Vgl. RGA. d. Gaon, Schaare Teschuba Nr. 2 und 205; XIII 8 wird nicht angedeutet, dass der Lector in der Eulogie ברוך ה׳ המבורך recitirt. Saadias nach Ascheri Berachot VII Nr. 26 will es; XI 4 החזן כשהוא קורא s. RGA d. G. Schaare Teschuba 59. s. das. Note 22; XIII 10 אזלינן בתר מחמיר. Vgl. Chemda Genusa Nr. 68. XIV 12 ויקלם. Vgl. Jehudai Gaon nach Schibale Halekot s. Jos. Karo zu Tur O. Ch. 56. Doch ist es möglich, dass nur ויתקלס beanständet wurde. s. Klatzko Erech Tefilla S. 119; das. 17 אבל אם עלה זקנו vgl. RGA d. G. Lyk 84; XVI 12 יכול לומר קדוש s. daselbst RGA d. Gaonen 90 und Natrunai nach Tur O. Ch. Nr. 59; Zu XVII 11 vgl. RGA Chemda Genusa 57 und Tur O. Ch. N. 52; das. 7 וי״א שאין מפטירין s. Chemda Genusa Nr. 3 und Hai nach Kolbo 20; XVIII שהנשים חייבות vgl. RGA Lyk 45; das. בשבת מקדימין s. RGA Lyk Nr. 87; das. לתרגם לאחר קריאת התורה s, Schaare Teschuba Nr 88 und 330; XIX 5. Ueber מועד am Neujahrestage s. Paltoï nach Tur O. Ch 592; das. H. 7 zu יעלה ויבא vgl. RGA Chemda Genusa 99; das. H. 8 זכרנו vgl. RGA Chemda Genusa 50, wo von eingeschalteten grösse-

Gemeinden, darum ragt es hervor in den Jahrhunderten der freudlosen Geschlechter und setzt neue Zweige und Aeste an. Die Liturgie erlangt immer grössere Ausbildung.

Die grösste Veränderung in den synagogalen Uebungen offenbart sich in der vermehrten Theilnahme der Gemeinden an dem Gottesdienste. In dem talmudischen Zeitalter betete das Volk still, ein Vorbeter trat hin und sprach das Gebet im Namen der Unkundigen, das Volk beantwortete die Eulogie mit einem einfachen Amen. In dem Tractate ist das Volk ein mitwirkender Factor des öffentlichen Gottesdienstes. Kommt Jemand zu spät in die Versammlung, da tritt er selbst hin und recitirt nochmals die Gebete, welche das Schema einleiten, in die Haftoraeulogie fällt das Volk ein,[50]) und bei den Riten, welche der Toralection vorangehen, alternirt das Publicum mit dem Vortragenden.[51]) An dem Gottesdienste selbst betheiligt sich das ganze Volk, auch Frauen und Kinder, die besonders berücksichtiget werden und den heiligen Handlungen mit Verständniss folgen.[52]) Das öffentliche Gebet wird von einem bestimmten Beamten geleitet, dem Vorschriften ertheilt sind, der mit einer gewissen äusseren Form hintritt und Functionen ausübt, die Lection leitet, und wohl auch, wenn ein Unkundiger vorgerufen wird, für ihn zu lesen hat.[53]) Ausser der eigentlichen Tefilla (18 Eulogien) sind Stücke bezeichnet, bei deren Vortrag das Publicum zu sitzen, zu stehen oder sich zu verneigen habe.[54]) Für die erhöhte Theilnahme des Volkes sprechen auch eigene Gebräuche, wie z. B. der

---

ren Stücken die Rede ist, Nr. 112 und 145; XXI 3. אין אומ׳ תחנונים s. RGA Schaare Teschuba 243 und 337; XXI 6. Siddur Amram lässt das Kadisch sprechen bevor die Tora in die Lade gegeben wird. vgl. Pardes 1. In manchen Fällen stimmen die Entscheidungen der Gaonen mit den im Tractate erwähnten Uebungen überein. s. Note 37.

50) X 7; XIII 10. vgl. XIV 18 und XIX 9 Ende.

51) XIV 9. 13. 14.

52) XI 4. 6. XIV 14; XVIII 4. 6. Vgl. XIX 11.

53) X 7. für den Chasan haben die Lehrer schon eigene Einrichtungen festgesetzt; XI 4 s. Note 22; XIV 14; XIX 12; XX 7. Der Name Chasan ist im Jeruschalmi gebräuchlich. Babli hat oft עובר לפני התיבה.

54) X 7; XIII 10; XIV 8. 14; XVIII 2. 7; XX 6.

Segen für Trauernde, die im Gotteshause Platz gefunden haben. [55])

§. 18.

Vergleicht man die gottesdienstlichen Einrichtungen, wie sie in unserem Tractate erscheinen, mit den Notizen im Talmud, so sieht man das fortgeschrittene Werk mehr als zweier Jahrhunderte vor sich, welches die öffentliche Gottesverehrung zur einheitlichen Gestaltung brachte und sie mit weihevollen Formen umgab. Ueberall zeigt sich die Fortbildung. Dort heben einzelne Lehrer gewisse Verse und Psalmen hervor und finden es verdienstlich, wenn man sie liest; hier sind diese schon aneinandergereiht und gehören zur täglichen Gebetordnung. [56]) Die Beneditionen vor Schema sind durch Einschaltungen, wie die Keduscha, bereichert und ist die Weise, in der sie vorgetragen werden, festgestellt. [57]) Die Formen der Tefilla, auch an Festtagen, sind sicher und unterliegen keiner Schwankung, einige Zusätze werden gelegentlich eingeschaltet; [58]) ein neues Element, der Gesang, verschönt den Gottesdienst; die Vorlesung ist genau geordnet und mit vielen Formen umgeben; sogar die Art, wie die Torarolle dem Volke vorzuzeigen sei, wird normirt; die Uebersetzung, welche früher nach jedem gelesenen Verse vorgetragen wurde, findet jetzt, indem sie sich einer Erklärung des Abschnittes anschliesst, nach Beendigung der Vorlesung statt; [59]) es ist vorgesehen, wie der den Gottesdienst leitende Chasan bei allfälligen Irrungen vorgehe.[60]) Psalmen sind zwischen den Versen und Gebeten eingefügt, die Benedictionen beim Anblicke

55). XIX 11—12.

56.) XVII 11; XVIII 2. vg. Jerusch. Berachot V. I. Babli Berachot 4 b. Sabbat 118 b s. Zunz gottesdienstlichen Vorträge. S. 366 und Ritus. S. 22 f.

57) X 7; XVI 12.

58) XIX 3—8; XX 7—8.

59) XIV 9. 13; XVIII 4; XX 9. vergl. XIX 1 בקול נמוך; XVIII 4. ואם לאו נותנו למי שיודע לתרגם lässt es überhaupt zweifelhaft, ob ein ständiger Uebersetzer angestellt war.

60) XI 4—6; XXI 7. E.

des Neumondes durch Verse und Sprüche vermehrt. Diese Vermehrung älterer Gebete durch neue Zusätze und Anfügungen, wie sie auch bei den Chanuka- und Purimeulogien hervortritt, die oftmalige Wiederholung eines alten Stückes, wie das Kadisch und Borechu, oder die Bezugnahme junger Gebete und Sprüche auf ein solches, wie die Kadoschverse vor der Toralection auf das Trisagion, zeigt eben den Stamm altrabbinischer Liturgie mit seinen jüngeren Aesten und Blüthen.[61])

§. 19.

Aehnliche Ordnungen erhalten durch das Bedürfniss, das sie festgesetzt, durch die Verknüpfung mit dem Gebete und dem Ernste der gottesdienstlichen Stunden, Weihe und Bedeutung. Die vieljährige Uebung und der zum Gesetze gewordene Brauch geben ihnen erhöhte Würde. Wenn der frische Strom der selbstständigen, freien Forschung matt dahinfliesst, da erstarken die reichen Uferpflanzen der Sitte und des Brauches und ragen mächtig empor. Legt schon der Talmud, namentlich der palästinensische, einen besondern Werth auf den Usus, so wird er hier nachdrücklich betont und oft angeführt; es wird über denselben verhandelt und mit richtigem Verständnisse der nicht auf religiös-sittlicher Grundlage ruhende Brauch als nicht massgebend bezeichnet.[62]) Ausser den Gebräuchen, welche direkt die Gebete betreffen, findet sich im Tractate auch mancher andere religiöse Usus erwähnt. So die Schreibeweise der poetischen Bücher der Hagiographen; die der Torarolle beim Umzuge zu erweisende Ehrerbietung; die Vorlesung der 5 kleinen Rollen an gewissen Tagen, die Vermeidung der Fasten im Nissanmonate und ihre Festsetzung nach dem Purimfeste; eine gewisse zu beobachtende Feier, wenn die Söhne in das Alter der religiösen Pflichtigkeit treten; der ihnen von den Alten und Weisen zu erbetende Segen und das Erscheinen der Töchter in dem Gotteshause. Die hohe Bedeutung, welche der Brauch in dem Zeitalter der

---

61) X 7; XIV 5. 6. 10. 11; XVI 12; XVIII 1 f; XIX 1. 12; XX 2.

62) X 7; XIII 10; XIV 18; XVII 7; XXI 6.

Abfassung des Tractates hatte, finden wir auch in dem Umstande ausgesprochen, das hier verschiedene Gebräuche aneinandergereiht und zusammengestellt erscheinen.[63])

§. 20.

Auch die Hagada ist zu grossem, nunmehr unbestrittenen Ansehen gekommen. Als der Baum der Halacha keine Früchte reifte, da öffneten sich die Triebe der viel- und zartblüthigen ethischen Schriftdeutung und der Sage. Obwohl der sammelnde Redactor des Tractates in einem Excurse die verschiedenen von rabbinischen Autoritäten ausgesprochene Meinungen über die Hagada aufnahm,[64]) so entscheidet er sich doch für die hohe Würdigkeit derselben. Er ist ein genauer Kenner der nachtalmudischen Hagada und wendet sie vielfach an. Die Zahl der Zeilen an der Tora-Blattseite, die masoretisch durch die Schreibeweise auszuzeichnenden Buchstaben, manche halachischen Bestimmungen haben Anklänge an die Hagada oder weisen geradezu auf deren Sätze hin. [65]) Es kann daher nicht befremden, wenn wir hier Aneinanderreihungen verschiedener agadischer Aussprüche desselben Inhaltes begegnen, die in derselben Folge und Ordnung auch in alten agadischen Sammlungen aufgenommen sind. [66])

§. 21.

Die mannigfachsten Quellen, darunter viele, die für uns nicht mehr fliessen, sind in dem Tractate benützt. Wie in seiner ersten Abtheilung das dort aufgenommene מס׳ ספר תורה durch Sätze bereichert und vervollständigt ist, die in dem

63) XIII 1; XIV. 14. 18; XVII 4; XVIII 5; XXI 1. 3.

64) XV 4. 5; XVI 2. f. XVII 1.

65 II 6; III 10. 13; VI 3; IX 5 f; XVII 5; XVIII 6; XX 5; XXI 1. Eine Anwendung der Zahl der Worte und des Zifferwerthes der Buchstaben s. in X. 7. und XVI, 6.

66) XV 6 f.; XVI 2 f. s. ob. Note 48; Capitel XIV Note 24. und XVI Note 21. Aehnliche Zusammenstellungen sind auch im agadischen Theile des Tr. Semachot zu finden, s. das. Capitel VI und VIII.

Talmud und in מס׳ ספרים zu lesen sind, so sehen wir unter den masoretischen Sätzen ebenfalls solche, die nicht in der sonstigen, auf uns gekommenen Masora gefunden werden, und namentlich in der dritten, der liturgischen Abtheilung, sind neben den Lehrsätzen aus der Mischna, dem Talmud und den agadischen Sammlungen auch andere Quellen benützt, die uns nicht mehr vorliegen. Auch diese Halachot sind oft von Bemerkungen des Redactors begleitet und unterbrochen. So die Sätze von den Maftirbenedictionen, die ausführliche Aufzählung der an den einzelnen Festen zu lesenden Psalmen und die grosse Eulogie für das Neumondsmal.[67])

Brachte es die Methode, aus verschiedenen Quellen zu sammeln mit sich, dass Sätze desselben Inhaltes aber anderer Redaction aufgenommen wurden, daher manche Halachot doppelt vorkommen; so scheinen die Bemerkungen und Erörterungen, mit welchen der Sammler diese durchwoben hat, nicht seine selbstständigen Entscheidungen zu sein, sondern mehr den Ansichten Ausdruck zu geben, welche von den Schulen und Lehrern seines Zeitalters erörtert und für massgebend erachtet wurden. Diese eingeflochtenen Bemerkungen sind auch leicht durch ihre eigenthümliche Sprache und ihre Ausdrucksweise herauszufinden, die im Allgemeinen als die gaonäische bezeichnet werden kann. Verschiedene Meinungen, Begründungen, die Hinweisung auf den Usus, Beschränkungen der vorgeführten Ansichten bilden den Inhalt dieser Anfügungen des Sammlers.[68])

§. 22.

Die Zusammensetzung unseres Buches, der Geist und der Styl der Bemerkungen zu den einzelnen Sätzen in den verschiedenen Theilen desselben, sind Beweise dafür, dass unser Tractat als ein Ganzes aus der Hand des Sammlers hervorging.

---

67) VIII 1 Vergleiche das. Note 80; IX 1 f; XII 9. 11—12; XIII 9 f; XIV 3—4; XVIII 2 f. XIX 2. 9; XX 1. 3. s. das. Note 13.

68) XIII 1, (zu XII E.); XIII 10; XIV 1. (zu XIII). 4. 6. 8. f.; XVII 4; XVIII 2; XIX 1 (zu XVIII); XIX 11. S. das. Note 35; XX 3.

Dennoch scheint es, dass auch spätere Einschaltungen und Glossen in den Text desselben, wie er uns vorliegt, kamen. So führen ältere Autoren, welche sonst Soferim öfters erwähnen, Sätze aus demselben selbstständig an, oder schreiben sie jüngeren Lehrern zu.[69] Das Stück über die Genealogie des Haman und die Hagada am Ende des Buches fehlen in allen Handschriften.[70] Andererseits citiren Schriftsteller Sätze aus dem Tractate, die in demselben nicht vorkommen und wahrscheinlich von Abschreibern weggelassen wurden.[71]

§. 23.

Wenn es auch nicht nachzuweisen ist, dass der Tractat schon von gaonäischen Schriftstellern benützt oder auch nur gekannt wurde,[72] wenn im Gegentheile den späteren Gaonen

69) XVI 11. Vergleiche Tosafot Pesachim 117 a, wo die Notiz aus dem Midrasch angeführt wird; XVIII 6. hat Tosafot Chagiga 3 a Schgw. ועל זה סמכו להביא קטנה כדי selbstständig; XIX 8. s. Ascheri zu R. Haschana IV. wo das sabbatliche זכרון תרועה Namens S. b. Hofni erwähnt ist. XXI b. Or Sarua erwähnt das אין לומר קדיש לא בר״ח . . עד שמחזיר ס״ת im Namen des ס׳ המקצעות, in dem schon R. Ghananel genannt wird.

70) Die beiden Stücke XIII 6 und XXI 9 sind Einschaltungen eines späteren Abschreibers, der sie hier an passender Stelle einrückte. Das erste Stück wird mit den Worten תירגם ר׳ יוסף eingeleitet und den Schluss bildet die Anfügung דקדים שיבריה גיניניה. Das zweite Stück sollte, wenn man nach dem Verse, der es einleitet, urtheilt, eigentlich eine Einschaltung zu XVI 10 und 11 sein. Die Ausdehnung der Hagada veranlasste wohl den Schreiber, sie an das Ende des Buches zu setzen. Auch da ist eine gewisse Form, welche der Anfügung des Stückes angepasst wird, kenntlich. So das תני מה עשה יעקב und das freilich in d. Ed. corrupte. מכאן ואילך יוסף.

71) Aron Kohen a. Lunel in Orchot Chaim. S. 23 c, dass nach dem Tractate das Gebet עלינו stehend zu sprechen sei; Kolbo 40 citirt: ובמסי סופרים כתב שבת שאומרים בו הלל ולמחרתו (או למחרתו?) אין אומרים צדקתך.

72) Es ist wahrscheinlich, dass S. Kaira's H. Gedolot ein altes ursprüngliches הלכות ס״ת, nicht aber unser מסי סופרים kannte. Von den daselbst aufgenommenen הלכות סופרים finden sich die ersten 8 Sätze bis המוחק in מסי ס״ת und in unserem Tractate u. z. in correcter Lesart. (Vgl. Cod. zu II, 11 אבל אין תופרין במקום הכתב); die Halachot von המוחק אות bis שם שלא במקומו לא קידש כולי גליון דיליה הלכה כאחרים sind Talmudstellen; das ist ebenfalls eine Talmudstelle mit angefügter, erklärender Erweiterung,

manche Entscheidungen und Gebräuche, die wir hier lesen, ganz unbekannt blieben,[73]) so wurde er doch von den Lehrern des Mittelalters in Europa sehr häufig studirt und in ihren Werken angeführt. Maimonides nennt allerdings den Tractat nicht ausdrücklich, obwohl dessen Sätze ihm und seinem Halachawerke nicht fremd geblieben sein werden. Der südfranzösischen Schule des 12. Jahrhundertes ist er geläufig, es kennt ihn Abraham ben Isac Ab-Bet-Din, Verfasser des Eschkol,[74]) Isac b. Abba Mari.

---

s. Raschi Erachin 6 a Schgw. שם. Vgl. V 13. Von da ab sind ebenfalls Talmudstellen aufgenommen; אין זורקין את הספרים ist im Tractate und in מס׳ ספרים zu lesen; לא ישב אדם ע״ג המטה in ספרים, מס׳ ס״ת und dem Tractate; לא יהא אדם אוחז ס״ת ויהא מטייל findet sich ganz in מס׳ ספרים; Das לא ישמוט אדם ס״ת מתוכו ist im Tractate und in ספרים etwas verändert. Zu לא יניח אדם ס״ת בין ירכותיו ist III, 11 ולא יתננה ע״ג ארכבותיו und Sefer Tora zu vergleichen. ובזמן שקורין בתורה אין פותח הימנו אלא ג׳ דפין ist eine Umschreibung des Satzes III 10. s. Sefer Tora; die Sätze von הגולל bis אש דת sind im Tractate und in ספרים nicht aber in מס׳ ס״ת zu finden; הכותב את הספר לא יהפוך ist dem Talmud entnommen: בזמן שקורא לא יניחנו ע״ג המטה. אלא אוחז בידו באימה ביראה ויקרא findet sich im Tractate, in S. Tora, genauer in dieser Form in מס׳ ספרים; das בזמן שצריך לדבר אינו מקבל ist nur in מס׳ ספרים zu lesen. Die folgenden Stellen sind aus dem Talmud. Auffallend ist es, dass in אמר ר׳ יהודה אמר רב שירת הים eine ganze, grosse Stelle aus dem Jeruschalmi, welche nach dem dortigen aram. Texte im Tractate XIII 3 f. vorkommt, hier in hebräischer Uebertragung aufgenommen und bereichert erscheint. Wahrscheinlich befand sich diese Stelle in einer alten, ursprünglich in hebräisch-mischnischer Form abgefassten הלכות סופרים aus welcher Simon Kaira, Ms. Sefarim und unser Tractat schöpfte. Der Tractat, der sonst den Jeruschalmi viel benützt, nahm diese Stelle ganz in der Form desselben auf. Wollte man die Behauptung aufstellen, S. Kaira habe den Tractat gekannt, so wäre dies erst zu beweisen. vgl. XV 3. אבל בשטרי הדיוטות אע״פ שמסורגלין אסור לקרות בהן welches sich nicht im Talmud, aber in Halachot Gedolot Sabbat 16 findet; zu XVII 9, 10 ist H. Gedolot Zorche Zibbur בר״ח הראשון קורא ג׳ פסוקים השני חוזר לפסוק ג׳, zu XIX 8 H. Gedolot Berachot ומהכי לא שבקין רבנן למימר מעומד ואפי׳ זכרנו במגן לא אמרינן zu vergleichen. Nachmanides zu לקוטות Pesachim 117 meint zwar: ובתחלת הלכות גדולות בענין מצות עשה כתב וימים י״ח ולילה אחד לגמור את ההלל תפס לו הלשון הזה שבמס׳ סופרים; doch muss, auch wenn man eine Zufälligkeit der Stylähnlichkeit ausschliesst, untersucht werden, ob die Einleitung zum H. Gedolot dem Verfasser desselben zuzuschreiben sei, da H. Gedolot in H. Lulaw vom Hallellesen am Passaabende nichts weiss und dort den Satz nur nach der Redaction des Babli anführt. vgl. Scheelltot 26, wo auch das Hallel an den Passanächten erwähnt wird.

73) S. Note 37 und 49.

74) Eschkol II S. 41. ובסופרים נמי תניא מגלה צריכה שרטוט; S. 52 ל׳ שורות

Verfasser des Ittur.[75]) Raschi führt den Tractat als Autorität an, ebenso die Tosafisten, an ihrer Spitze Jacob Tam, welcher ihn sehr hoch hält.[76]) Isac Or Sarua nennt ihn mit Vorliebe und citirt ihn nach den ersten Worten seiner Abschnitte, wie aus

---

ואמר ר׳ האי לענין ספר המנוקד דקתני בברייתא Die Boraitha in S. 54 כנזכר בה׳ סופרים wird wohl ein altes Hilchot Soferim gewesen sein, das Hai bekannt war, und aus dem auch unser Tractat schöpfte. S. Nachal Eschkol das. S. 70. ומ״ש הספר S. 71 ;כל פסולי דכתיבה דאתמרן בתלמוד ובסופרים איתמר בהון נמי אין קורין בו המכנה בעריות ; S. 73 .איכא מ״ד סתומות כמו שסידר בה׳ סופרים

75) Ittur II. S. 24 b .ולא חזינא לרבוותי מהאי דמס׳ סופרים

76) S. Raschi Megilla 24 a ;כדמפרש במס׳ סופרים 31 ובמס׳ סופרים יליף .לה מסיפ׳ דקרא Tosafot das. 23 b Schw. ...ואין ;והכי נמי איתא במס׳ סופרים 31 b Schw. ...דאיש ;אנו נוהגין ע״פ מס׳ סופרים Sabbat 79 b Schw. ...תפילין כדאמרינן ;במס׳ סופרים 115 b Schw. ...מגלה .ועוד תנן במס׳ סופרים Aus diesen Beispielen ist die hohe Bedeutung ersichtlich, die dem Tractate zuerkannt wurde, so dass er neben Talmudstellen angeführt wird. Wenn er auch dem Talmud nicht gleichgestellt ist und bei dessen Anführung von Vielen מצאנו gebraucht wird, (so Nachmanides im To. Haadam und Milchamot Sabbat XVII, Ibn Jarchi, Meïri in Kirjat Sefer) so besitzt er doch grosse Autorität und wird über sein Verhältniss zu den talmudischen Schriften verhandelt. S. Nachmanides ליקוט׳ zu Megilla 21 b. מצאנו במס׳ סופרים שהיא גמרי׳ ירושלמית במנהגן של אבותינו עם קצת שיבוש שיש בלשונם בטעות הסופרים מפני .שלא הורגלו בה החכמים ותלמידים R. Tam Hajaschar Ed. Wien 74 a ומתלתי קראי שמיע לי מרי יהודאי ומרי עמרם וממס׳ סופרים (שהם) שרוב ברבות שלנו על פיהם... ...ואם אתם מאמינים בתוספתא למס׳ סופרים בפ׳ מוספין ; das. b, spricht J. Tam über den alten Urstock unseres Tractates, dem spätere Zusätze betreffs verschiedener Gebräuche angefügt wurden. ובמס׳ סופרים מפרש ... שהן (והן .l) עיקר תוספתות ובריתות הרבה (והרבה .l) ממנה בתלמוד ורוב מנהגם על פיהם וכמו שיש בשאר תוספתות ובמשנת זרעים דברים שאין אנו נוהגים על פיהם ואפילו בתלמוד שלנו כמו כן (גם .l) במס׳ סופרים אך בדברים שאנו נוהגין על פיהם אנו צריכין להאריך והכופר בה ה״ז מין שכך שנינו ואפילו דקדוק א׳ מדברי סופרים ולפי שהיא עיקר הוסיפו בה פירושם (פירושים .l) מתלמוד ירושלמי ומתלמוד שלנו לכתוב כמנהגם. Ascheri Hal. Ketanot äussert sich דהירושלמי הוא עיקר כנגד מס׳ סופרים כי מס׳ סופרים נתחבר בדורות אחרונים ולא הורה מדבריו בתלמוד vgl. hingegen Asch. Moëd Katan III Nr. 127 ובכמה דברים אין אנו עושין כהש״ס ואנו סומכין על הספרים החיצונים דבתעניות אנו קורין ויחל ובמס׳ מגילה אמרינן שקורין ברכות וקללות s. Salom. b. Aderet Novellen zu Berachot 33 b נמי איתיה במס׳ סופרים שהיא ממסכתות קטנות המקובלות מן הראשונים und Asaria d. Rossi Meor Enajim VII vgl. Maleachi Hakohen כללי התלמוד יד מלאכי Nr. 12. Bemerkenswerth ist der Ausspruch Asulaïs im כסא רחמים zu III 14. נראה דמי שסדרה קבץ ברייתות ישנות שונות מיכא צבחר ומכא צבחר והם קדמוניות ולא רצו לשנותם וקבצם כעמיר ודין גרמיא כי יש דינים כפולים ולא עוד אלא דברייתא אחת קאמר לה בשם תנא אחד וברייתא אחרת בשם תנא אחר . . . ובזה יתישבו .כמה דברים

talmudischen Tractaten citirt wird.[77]) Spätere, wie Nachmanides, Aron Kohen aus Lunel, Salomo b. Aderet, Ibn Jarchi führen ihn ebenfalls sehr oft an. In den ersten Ausgaben des babylonischen Talmud ist der Tractat hinter den kleinen Tractaten Semachot und Kalla gedruckt, eben so findet er sich in dem münchener Manuscripte dem Talmud angefügt. Unter den kurzen Halachot, welche in der gaonäischen Zeit cursirten, und von denen manche verworfen wurden, nahm unser etwas weitläufig gehaltener Tractat eine wichtige Stelle ein, darum mochte er früh mit dem uns vorliegenden Semachot, Kalla u. a. dem Talmud beigeordnet und zu ihm geschrieben worden sein.

§. 24.

Wenn der Tractat auch seit dem Beginne des 12. Jahrhundertes benützt und citirt wird, so wurde er doch nicht erklärt und als eigenes Buch commentirt. Wohl werden seine Sätze oft als Beweis für eine Meinung vorgebracht und manchmal eines Weiteren besprochen, das Buch im Ganzen ist nicht erläuternd behandelt. Im vorigen und im gegenwärtigen Jahrhunderte wurden verschiedene Glossen zu demselben veröffentlicht. רגל ישרה von Elieser Lipschitz; [78]) הגהות von E. Wilna; [79]) ככר לאדן von Ch. J. D. Asulaï; [80]) textkritische Bemerkungen, Erklärungen und Erörterungen נחלת אריאל ומעון אריות von A. L. Schapira,[81]) כסא רחמים von Asulai,[82]) נחלת יעקב v. Jacob Naumburg [83])

---

77) Mit besonderer Sorgfalt citirt Isac Or Sarua den Tractat nach den Anfängen seiner Abschnitte פרק משה, פרק הקורא בתורה, פרק למה אמרו s. d. I Nr. 95, 205 II 43, 44; einzelne Stellen aus demselben werden wie Sätze aus dem Talmud behandelt und erklärt, das. I 43, 95, 752. II 43, 384. Anführungen nach den Namen der Perakim haben auch E. Rokeach פ׳ דברי חכמים, פ׳ משה הקניא, שלהי פרק נהורא ebenso citirt Mordechai Megilla IV ע״פ מס׳ סופרים דברי חכמים כדרבונות.

78) Dürenfurt 1878.

79) Solkowo 1803. Den kritischen Lesarten sind werthvolle Bemerkungen angeschlossen.

80) Livorno 1801.

81) Dürnfurt 1731. Dem Verfasser lagen auch Handschriften vor.

82) Livorno 1803.

83) Fürth 1793.

שמחת יהודה v. Juda Nagar[84]) und מקרא סופרים ועטור סופרים[85]) von J. E. Landa. Obwohl der Tractat auch von christlichen Gelehrten sehr geschätzt wird, so umfassen doch deren Urtheile nicht das ganze Werk, und werden immer nur vereinzelte Halachot aus demselben behandelt. Von seinem Baue und seiner Einrichtung ist wenig die Rede und wird nur angemerkt, dass der Jeruschalmi seine Hauptquelle ist.[86])

§. 25.

Allen Glossatoren und Commentatoren bot der fehlerhafte Text eine grosse Schwierigkeit. Eine Schrift, die wenig behandelt, vielleicht in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Abfassung nicht beachtet wurde, kam mit vielen Mängeln in die Hand der späteren Geschlechter. Auslassungen, Verwechslungen,[87]) fehlerhafte Abschriften liessen manche Sätze des Buches dunkel und räthselhaft erscheinen. Selbst die treffliche Kritik Schapiras und Naumburgs liess Vieles dunkel, oft unverständlich und ungelöst. Wir versuchten es an der Hand der in den Werken der genannten Lehrer des Mittelalters und allenfalls auch in Ascheri, Hagahot Maimunit des Meir Hakohen, Mordechai b. Natan, Rokeach des R. Elieser, Kolbo, Jacob Ascheri, Joseph Karo u. a. aus unserem Tractate citirten Stellen den Text des Buches zu verbessern Diese Richtigstellung erstreckt sich allerdings nur auf manche Stellen; indess erschien sie uns um so wichtiger, als eben diese in den

---

84) Pisa 1816.

85) Subalk 1862. Der Text ist nach den Correcturen des E. Wilna angesetzt.

86) Vgl. Joh. Morinus, exercit. biblicae p. 166, 179. Hotingerus thesaur. philolog. p. 320. Buxtorfius synagog. judaica p. 78. Rich. Simon historiae criticae V. T. l. I. c. XXI; Lensdensius in Philolog. heb. diss. XXXIV.

87) Wir verweisen hier nur auf Lautverwechslungen I 9 צעירת הרגלים für שעירת; III 11 דיו בקולמוס für דיו וקולמוס; VI 3. שבעשרון für שועשרון; VII 8 שקטה für שכתה; XIV 14. לכסות ראשי für לקצת ראשי. Auch aus den Verwechslungen בעשרון, בקולמוס, wenn diese anders nicht etwa später erfolgten, wäre zu schliessen, dass der Tractat von keinem Babylonier geschrieben wurde, da man in Babylon auch das dageschlose ב hart pronuncirte. Rpprt, Kalir, Am. 10. s. Note 38.

Citaten gefundenen Variae lectiones mit denen der Handschriften meist übereinstimmen und so die Correctheit der letzten beweisen.

§. 26.

Herr S. H. Halberstamm, der im Besitze eines grossen, im 16. Jahrhunderte geschriebenen Cod. ist, welcher fast alle nachtalmudischen kleinen Masichtot und Schriften enthält, stellte uns denselben zur Verfügung.[88]) Schon Koronell, der aus diesem C. Mas. Kalla abdruckte, machte auf die bedeutenden Varianten der in demselben befindlichen Ms. Soferim aufmerksam. In der That hat dieser C. den Text des Tractates so correct, dass er nicht nur die meisten der nach tausenden zählenden Correcturen Naumburgs aufweist, sondern es stimmen seine Lesarten mit den Citaten der alten Schriftsteller, wie Nachmanides, Hag. Maim. Jacob Ascheri u. a. vollkommen überein. Hier finden wir überdies Halachot und Erweiterungen, welche in der Edition weggefallen sind; masoretische Worte, dort ausgelassen oder fehlerhaft abgeschrieben, lesen wir hier genau und richtig. So erhalten viele bisher missverstandene Stellen durch die vorliegende neue Form Licht und Deutlichkeit. Durch die Güte des Herrn Halberstamm gelang es uns auch, Einsicht in die Varianten der handschriftlichen Ms. Soferim zu nehmen, welche sich im Anschlusse des Ms. des babylonischen Talmud in der k. Bibliothek zu München befindet und welche Herr Rabbinowicz, der verdienstvolle Herausgeber der Variae lectiones zum babylonischen Talmud von Wort zu Wort mit der Edition verglichen hat.[89]) Der Text der Münchener Hdsch. stimmt in den meisten Fällen mit dem C. Halberstamm überein, die masoretischen Capitel sind in demselben noch genauer und

88) Herr Halberstamm hat gegen Koronell, welcher diesen C. im Jahre 1308 angefertigt wissen will, nachgewiesen, dass derselbe in Salonichi im Jahre 1508 für Don S. Benvenisti geschrieben wurde. Vergl. Einleitung zu Commentarii quinque. Coronell, Wien 1864.

89) Mit der Correctheit, welche die Arbeiten des Herrn Rabbinowicz auszeichnet, sind auch die variae lect. unseres Tractates den Lesarten der Ed. gegenüber gestellt.

ausführlicher. Herr Dr. Moritz Grünwald hatte die Güte, uns aus der grossen Bibliothek in Paris den dort ebenfalls handschriftlich sich befindenden Tractat Soferim abzuschreiben.[90]) Diese Handschrift scheint zwar später angefertiget, auch steht der Text des Tr. in derselben dem Texte der Edition näher; nichtsdestoweniger stimmt auch dieser an sehr vielen Orten mit der Hdsch. in München und der des Herrn Halberstamm überein, und verbreitet sonst auch durch neue Lesarten über manche Stelle Klarheit. In allen drei Manuscripten fehlt die aus dem Targum Jeruschalmi in Cap. XIII 6 eingeschaltete Genealogie des Haman und die hagadische Halacha am Ende des Buches.[91]) Endlich fanden wir in einem Cod. der im Besitze Luzzatos war und nun ebenfalls Eigenthum des Herrn Halberstamm ist (Cod. Assuphot,[92]) die ersten 6 Capitel unseres Tractates. Auch in dieser Hdsch. gewahren wir den Text des Tractates mit jenem der Cs. München und Halberstamm in Uebereinstimmung und bietet er in Bezug der Aufzählung der in den Bibelstellen heilig zu achtenden Gottesnamen besondere Ausführlichkeit.

§. 27.

Wenn wir den Text des Tractates nach den Citaten der mittelalterlichen Schriftsteller und nach den Handschriften correct herzustellen uns bemühten, so liessen wir die Eintheilung desselben nach Abschnitten und Sätzen (Perakim und Halachot) unverändert. Die ersteren (21) sind in den Manuscripten ebenso wie in der Edition geordnet und auch die einzelnen Halachot (227) sind bis auf wenige Ausnahmen dieselben[93]),

90) Nr. 837, 14 Fol. 123—148. Am Schlusse der Masichta liest man dort die Verse des Copisten שבח לאל משפיל ומרים, סיימתי מסכת סופרים, לא יערכנו כסף ככרים, וזהב הזכוכית היקרים.

91) Siehe Note 70.

92) Ueber diesen Cod, welcher ein Sammelwerk des Elia b. Isak Karkassoni (1250) enthält, s. Zeitschrift Hamagid Jahrgang XII S. 405. f. und Gräz Monatschrift I S. 536. Anmerkung 3. Der aus dem Tractate Soferim aufgenommene Theil beginnt, da das vorhergehende Blatt fehlt, mit dem Worte חיות טהורות C. I. H. 1 und endiget mit אם לא יגיד C. VI. 5. worauf die Worte folgen: סליק קצת מליקוטי מס׳ סופרים דבר הראוי לצרכי ספר תורה.

93) C. Halberstamm zählt 228 Hal. I. s. Note 28, II. N. 9. V. N. 34. X. N. 12.

sowohl nach ihrem Inhalte als nach ihrer Ausdehnung. Im Cod. Halberstamm ist am Ende jedes Capitels die Zahl der von demselben umfassten Sätze angegeben. Die Capiteleintheilung ist alt und ursprünglich, wie denn auch die Capitelanfänge in alten Citaten angeführt werden.[94]) Dem Umfange nach sind die Capitel ziemlich gleich; in der Anordnung der Capitel der dritten Abtheilung, welche die Liturgie behandelt, ist das Bestreben des Redactors ersichtlich, die Zusammenfassung des Buches und dessen Einheit zu sichern. Wohl um die Folge der Capitel und der in denselben behandelten Gegenstände jeder Beirrung zu entziehen, sind oft die Capitelanfänge so gesetzt, dass eine oder mehrere Halachot an der Spitze des Capitels sich inhaltlich dem Gegenstande anschliessen, der am Schlusse des vorhergehenden Capitels besprochen ist.[95]) So ist auch einmal eine Halacha am Anfange eines Capitels wieder zu lesen, welche den Schluss des früheren Capitels bildet.[96])

§. 28.

Wir haben den sehr correcten Text des Halberst. Cod. abgedruckt, in demselben jedoch auch die Lesarten der Edition aufgenommen und kenntlich gemacht. Dasselbe geschah bei einer, freilich seltenen Verschiedenheit der Halachot-Eintheilung. Lesarten der anderen Cod. wo solche richtig erscheinen, sind ebenfalls bemerklich in den Text gestellt.[97])

Unser Commentar bespricht die verschiedenen Lesarten, stellt den Text sicher, erklärt die einzelnen Sätze und erörtert, wo dies Noth thut, ihren Inhalt ausführlich. Hiebei ha-

---

94) Siehe Note 78.

95) XIII 1. gehört inhaltlich zu XII; XIV 1 zu XIII; XVI 1 zu XV; XVII 1 zu XVI; XVIII 1 zu XVII; XIX 1. zu XVIII; XX 1. 2. zu XIX Auch die Eintheilung der Halachot ist in einzelnen Fällen nicht genau. So ist XIII 4 א״ר יוסי die Antwort auf die mit der Frage endigenden Halacha 3; XV 5 soll mit ותני רשב״י beginnen; das מפני מה gehört zu Hl. 4.

96) XIV 20. XV 1.

97) Der von C. Halberstamm abweichende Text der Edit. ist durch das einschliessende Zeichen ( ), der an wichtigen Stellen besonders her-

ben wir Gelegenheit genommen, auf die Entwickelung mancher liturgischen Einrichtung näher einzugehen, welche dem Gesammtbilde des synagogalen Gottesdienstes, das in unserem Tractate dargestellt ist, einen wichtigen Zug verleiht. Wir glaubten hiebei auf die ähnlichen und verwandten Erscheinungen in der Gebetordnung der Karäer und der alten Liturgie der christlichen Kirche hinweisen zu sollen.

§. 29.

Aus der Gebetordnung, die in unserem Buche dargestellt ist, entwickelte sich die ganze Reihe der Bräuche und Uebungen beim Gottesdienste in der Synagoge. Obwohl unser Tractat selbst den babylonischen Lehrern des 9. uud 10. Jahrhunderts fremd geblieben zu sein scheint, und er auch Riten enthält, die in Babylon nicht bekannt waren, so bezeugen doch die Schriften der späteren babylonischen Schulhäupter und die von ihnen ausgehenden Gebetordnungen, dass derselbe Geist auch die babyl. Synagoge beherrscht und dass, wenige Stücke ausgenommen, die in dem Tractate zum Ausdrucke gekommene Liturgie ein Bild des israelitischen Gottesdienstes gibt, wie er sich im 7. und 8. Jahrhunderte aus der vorhergehenden rabbinisch-talmudischen Epoche entwickelt hatte. Diese Gebetordnung bildet auch zum grossen Theile die Grundlage der israelitischen Gebetformen unserer Zeit. Wie die Torarolle die Form und die Ordnung bewahrt hat, in welcher sie der Tractat kennt, wie der Text der heiligen Schrift die Masora, das Keri und Ketib, die ausgezeichnet geschriebenen Buchstaben, welche unsere Halachot anführen, festhält: so ist auch die in dem Buche dargestellte Gebetordnung als feste, freilich viel bereicherte Hauptsäule der gottesdienstlichen Regel im Judenthume anzusehen.

---

vorgehobene Text des C. Halb. durch [ ], anderweitige wichtige Lesarten sind durch [( )] bemerkbar gemacht. Im Commentare ist unter Cs. die Münchener und Halberstamm'sche Handschrift, unter C. die Halberst., unter CM. die Münchener, unter CP. die Pariser, unter CA. die Handschrift Assuphot zu verstehen. Die Angabe der Bücher, Capitel und Verse, denen die im Soferim vorkommenden biblischen Citate angehören, ist nach dem Vorgange früherer Ausgaben unter Klammer in kleinerer Schrift zu dem Texte gestellt.

Inhalt der einzelnen Capitel.

Capitel I.

1. Die den Pentateuch umfassende, bei der öffentlichen 1
Vorlesung verwendete Torarolle, darf nur auf Fellen jener Thiere geschrieben werden, deren Genuss gestattet ist; die Naht an diesen Rollen und an den Philacterien ist aus Sehnen-Fäden dieser Thiergattungen herzustellen, und werden die Philacterien auch nur mit den Haaren solcher Thiere umwunden. Dieser Lehrsatz wird hier zuerst in prohibitiver Form, welche die Felle u. s. w. jeder andern Thiergattung ausschliesst, ausgesprochen, und ist dann die einfache Vorschrift nach dem hieros. Talm., als die auf Moses zurückgeführte sinaitische Halacha angefügt. In ähnlicher Weise ist in Bezug auf Philact. auch Sabbat 108a die sinaitische Halacha zur Bekräftigung des allgemeinen Lehrsatzes eingeschoben. Vgl. Mischna Pea II 5. 6. Von den Steintafeln abgesehen, war das Thierfell das älteste Material, auf welchem die Hebräer schrieben; auch das Wort ספר, syr. und chald. abschaben, glätten, weist auf dasselbe hin. Siehe Ernst Maier Wurzelwörterbuch S. 201 vergl. Vater Com. z. Pent. 3,526. Man verwendete als Schreibestoff die Felle jener Thiere, die in Palästina heimisch waren und viel gepflegt wurden, und die mit besonderer Achtsamkeit ausgebildeten Reinheitsgesetze liessen ebenso wie die Weihe, welche den liturgisch verwendeten heiligen Schriftstücken entgegengebracht wurde, nur den Gebrauch solchen Materiales zu, welches reinen Thieren entstammte.

2. Cs und Edition haben ספרים, CP ספרי תורות, hingegen liest Ascheri bei Alfasi Sefer Tora. Jos. Karo Tur J. Dea 271 und M. Meiri im Kirjat sefer S. 2 ספרים תפילין ומזוזות, wonach die Vorschrift auch Philak. und Thürpfostenröllchen umfasst. Die Stammhalacha hieros. Tal. Megilla 1. 9. הל״מ שיהו

כותבין בעורות בדיו . . . . . ואין כותבין ע״ג עור בהמה טמאה אלא על עור בהמה טהורה. vergl, Alfasi H. S. Tora und Ittur, Kescher schel Tefillin, ist auch eine allgemeine für die 3 Gattungen der rituellen Schriften. Die jüngere Halacha hat den Satz für die einzelnen Arten besonders ausgesprochen. So Sabbat 108 a. vergl. Ms. Tefillin (Edit. Kirchheim) I. 1, Ms. Mesusa I. 1. Unser Tractat hat, was die Felle betrifft, nach der Lesart ספרים, nur die Tora genannt, da ja hier nur diese, nicht aber Tefillin und Mesusoth behandelt werden sollen. Nichts desto weniger ist aus der alten Halacha das Umwinden mit den Fäden ולא כורכין aufgenommen, das sich doch keinesfalls auf die Tora bezieht. Vergl. Tosifta Aboda Sara III. לוקחין ספרים תפילין ומזוזות מן . . .; Gittin 45 b, ist derselbe Satz nur auf die Tora angewendet. לוקחים ספרים מן הנכרים ובלבד שיהיו כתובין כהלכתן. ספר ist der Name für jedes geschriebene Dokument. Num. 5, 22. Deut 24. 1. 31, 24. Die Gesetzesrolle wird ספר התורה genannt, das. 26. Jos. 1, 8. In II Reg. 22, 8—11. Neh. 8, 1—5 und II Chr. 34, 15 wechselt schon ספר התורה mit ספר und תורה ab. Mit Recht meint Dr. A. Jellinek, dass dieser Gepflogenheit der Juden zufolge, den Pentateuch mit ספר zu bezeichnen, auch griechisch für ihn der Name ἡ βίβλος zur Anwendung kam, welcher Ausdruck nachher freilich wie das Arab. ال كتاب für das heil. Schriftthum überhaupt gebraucht wurde.

In Dan. 9, 2. werden die prophetischen Schriften mit ספרים bezeichnet. In der halachischen Literatur ist ספר oft der Ausdruck für den Pentateuch. Mischn. Jadaim III. 5 vergl. hieros. Tal. Meg. I. 9. ספר שיש בו ב׳ וג׳ טעיות בכל דף מתקנו . . והתני המוצא ספר בשדה יושב Tosifta Erubin VIII ספר שיש בו פ״ה טעיות ומשמר vergl. Maimonid. Jad, Sabbat 19, 23. Doch versteht die Halacha unter ספר manchmal auch irgend ein Buch des gesammten bibl. Schriftthumes. Mischna Erubin X. 5. היה יושב וקורא בספר, wozu hieros. Talm. daselbst blos zu bemerken hat, dass man ebenso behutsam verfahren müsse, wenn die Rolle auch nur einzelne Verse enthalte. Im Gegensatze zu תורה ist in den halachischen Schriften ספר nur eines der andern biblischen Bücher. Mischna Meg. III. 1. אם מכרו ספרים לוקחין תורה hier. T. l. c. עושין עמוד לספר בסופו לתורה בתחל׳. Auch das ein-

zelne Buch der 5 B. M. wird ספר genannt, das. וצריך לשייר בין ספר לספר.

Bei der Zusammenstellung ספרים תפילין ומזוזות ist jedenfalls die Torarolle unter ספרים mitverstanden, sehr oft bezeichnet hier das Wort nur Torarollen, s. Mischna Gittin IV, 6, und die an dieselbe sich knüpfende Discussion Gittin 45 b. Tosifta Berachot II כותבי סת"ם מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה vergl. jedoch Tosif. Menach. 42 b Schlagw. תפילין. Spätere Lehrer setzen für ספר das deutlichere ספר תורה.

In unserem Satze, der einer älteren Halacha nachgebildet ist, hat das ספרים wohl die Bedeutung Torarollen, da in diesen Capiteln überhaupt die Schreibeweise für die Tora normirt wird, s. Hal. 4. מוציא את הרבים ידי חובתן. In den weiteren Capiteln wird in Lehrsätzen, welche entsprechenden Halachot entnommen sind, ספר auch in anderer Bedeutung gebraucht. (Cap. II, 5. III, 2, 12, 14, 16. V, 9 14.) Ueber Mischna Meg. I. 9 siehe Cap. XV. I.

3. Cs, Meiri und R. Jerucham lesen, ולא כורכין ולא תופרין, was sich dem vorhergehenden אין כותבין anschliesst. So auch hieros. Talmud und S. Tora. Die Edition hat wie Sabbat 108 b לא נתפרין ולא נכרכין. Ueber die Frage, ob nur die Philac. oder auch die Torarolle mit Sehnen zu nähen seien, s. Makkot 11 a Maimuni Jad S. Tora IX, 13 und RGA Chaim Jair Bachrach's, Chawot Jair Nr. 192, vergl. Raschi Meg. 8 b Schw. לתופרן.

4. Die Bestimmungen über die Schreibeweise der heil. Schriftstücke sind sehr alt, da die öffentliche Vorlesung einen wichtigen Theil des Gottesdienstes bildete. Neh. 8, 1 f. Mischna Joma VII. 1 und a. a. O. Da das Abschreiben der Tora Sache der Weisen und Kundigen war, welche die vorliegenden Schriften copirten, so erhielten sich die diesbezüglichen Regeln und Lehrsätze rein und wurden, ohne von Meinungsverschiedenheiten alterirt zu sein, überliefert. So ist es erklärlich, dass gerade in Bezug auf die Schreibeweise der Tora so viele Sätze mosaisch-sinaitisch genannt werden. s. Hal. 4, Cap. II. Hal. 11, vergl. Frankel, Hodegetik S. 21. Unsere Stamm-Halacha im hieros. Talmud, in welcher freilich auch fremde Sätze und Tanaitenaussprüche eingeschoben erscheinen, welche

aber in Alfasi und Ittur rein vorliegt, hat 10 sinaitische Sätze, von denen sich nur נכרכות בשערן ausschliesslich auf Philact. die andern aber auf Herstellung der heiligen Schriftstücke überhaupt beziehen. (Ueber דובקין s. Cap. II. H, 11.) Von 74 mosaisch- sinaitischen Normen, welche, Ch. J. Bachrach zusammenzählt, sind 17 in den Quellen mit גמירי bezeichnet und, was den sinaitischen Ursprung betrifft, zweifelhaft; 16 handeln von Mass- und Zahlenverhältnissen der verschiedenen Gesetzesbestimmungen. Von den übrigen 41 sinait. Halachot beziehen sich 6 auf die Schreibeweise der Tora, 4 auf die Philac. und 1 auf Mesusa. Ch. I. Bach. bedarf übrigens vielfacher Berichtigung. S. das. lit. 10. 11. 13.

5. כרך ist in der Sprache der Mischna: umwickeln, umgeben, so auch chald. und syrisch. Davon תכריך Kopfbund und כרך, die mit Mauern umgebene Stadt. Die in dem Philacteriengehäuse eingeschlossenen Röllchen werden mit Haaren umwunden, damit durch etwaiges Aufrollen die Gehäuse nicht bedroht würden. Das בגידין vor ולא כורכין, welches Cs und S. Tora haben, fehlt in der Ed.

6. Die Torarolle wird mit dem Rohre, überhaupt mit einem Gegenstande, der keine Farbe zurücklässt, liniert; geschrieben wird mit Tinte. Vgl. Mos. a Coucy. S. Mizwot, Essin 25. Der Zweck des Linierens ist, dass die Schrift fliessend in gerader Richtung laufe und jede Einschiebung und Fälschung verhindert werde. S. RGA. S. Duran I 2. R. Jerucham liest wie C. והלכה, die Ed. הלכה; Alfasi hat aus hieros. T. blos מסורגל, Ittur hingegen מסרגלין בקנה. Das aramäische סרגל, ähnlichem arabischen Stamme سرج und dem römischen regula verwandt, bedeutet: stechen, linieren. Die Meinung Jacob Tam's, dass es bei der Torarolle genüge, die erste Zeile jeder Columne zu linieren, wird von massgebenden Gesetzlehrern nicht getheilt. vgl. Tosafot Menachot 32b. Schw. הא u. a. a. O. Aron Kohen in Orchot Chaim. RGA. S. b. Aderet RGA 1220 und S. Duran l. c. s. Hl. 13.

7. Ueber דיו s. Gesenius Thesaurus. Russ und Oel wurden zu einem festen Stoffe verknetet, welchen man durch die Hinzugabe von Wasser flüssig machte. s. Mischna Sabbat I, 5. Sabb. 23a, Maim. Jad, Tefilin I, 4.

Die Ed. Tosafet Menach. R. Jerucham und Ascheri lesen וכותבין בדיו על העור. Ascheri hat וסמך לו מן המקרא, der Vers aus Jeremias wird als Corollar zur Halacha angeführt. Vgl. Sifre Waëtchanan, R. Achai, Scheeltot Schemot Ende.

8. Der Sectirer richtet seinen Einwurf vorerst gegen die 2
Deutung des Verses, welcher die Halacha unterstützen soll, למען תהיה תורת ה' בפיך . . . , מן המותר בפיך, da man nach dieser Deutung auch nicht auf Fellen reiner Thiergattungen schreiben sollte, wenn sie von Thieren stammen, die nicht durch Schlachtung getödtet wurden; worauf R. Josua in dem Gleichnisse von 2 Verbrechern, deren einen der König selbst, den anderen ein Beamter tödtet, und von denen gewiss dem ersten mehr Würdigkeit zuzuerkennen ist, erwiedert, dass reine Thiere, die nicht durch Menschen, sondern durch Gottes Hand um das Leben kommen, um so würdiger erscheinen und nicht von dem Gebrauche auszuschliessen seien. Diese Ausschliessung betrifft eben nur unreine Gattungen. Gegenüber dem Einwurfe, dass man demzufolge auch den Genuss des Fleisches der reinen, aber nicht geschlachteten Thiere gestatte, weist der Lehrer nur auf das Gesetz hin. Ging R. Josua auch darauf ein, die Frage des Sectirers, welche die Halacha und die Deduction höhnte, rationell zu beantworten, was in ähnlichen Fällen im Talmud nicht selten vorkommt, so verharrte er der weiteren Folgerung gegenüber auf dem Standpunkte des Gesetzes. Es bleibt dahingestellt, ob diese Controverse mit der von den Samaritanern geübten Strenge, die Tora wirklich nur auf Fellen geschlachteter Thiere zu schreiben, in Verbindung steht.

9. In der Ed. fehlt בייתוסי, welches aber Sabb. 108 b zu lesen ist. Die Anhänger des Boëtos werden gewöhnlich mit denen des Zadek zusammengenannt, welche die mündliche Ueberlieferung und die halachischen Deductionen nicht anerkannten. As. de Rossi, Meor Enajim, findet, dass die Boëtossäer milder als die Saducäer gegen die Pharisäer ankämpften und glaubt in ihnen die Essäer zu sehen, welche Ansicht jedoch wiederlegt ist. Vgl. Frankels Monatsschrift 1853 S. 30 ff und Herzfelds Geschichte des Volkes Jsrael S. 397.

In den rab. Schriften werden Sectirer überhaupt durch צדוקים ובייתוסים bezeichnet. S. Note 66.

10. Josua aus Garsis in Galiläa lebte in der hadrianischen Zeit und leistete seinem Lehrer R. Akiba im Gefängnisse Dienste. Erubin 21 b.

11. C. hat nur על עורות נבלות.

12. C. שנתחייבו למלך. Ed. und Sabbat l. c, הריגה למלכות, CM מיתה למלך.

13. C. eben so liest N. Romi in Sabbat ספקלטור. Ed. und Sabbat Ed. אספקלטור. Sicherheitsbeamte. Speculator.

14. Cs und Sabbat haben משובח für חשוב der Edit. C und Sabb. אמרה für אסרה der Edit.

15. C hat מכאן כותבין; die Edit. מכאן שכותבין. El. Wilna streicht den ganzen Satz. Das deducirende מכאן ist eine spätere Einschaltung zu der Stammhalacha, welche hier wie in Sefer Tora aus dem Jeruschalmi aufgenommen ist. כותבין ע״ג עור נבלה; dieser wurde die Erzählung aus Babli Sabbat vorangesetzt. CP hat ועל עורות טרפות של בהמה טהורה.

16. Die Edit. hat hier noch ואין חוששין שמא עורות לבובין הן Asulai glaubt, der Satz sei irrthümlich aus Hl. 3 hierher verschrieben, indess hat ihn auch S. Tora, Ms. Tefilin und Mesusa, wo freilich eine der Hl. 3 correspondirende Hl. fehlt.

3 17. Man darf überall Felle kaufen, ohne zu besorgen, dass sie etwa von heidnischen Opfern stammen. Dieser Lehrsatz wird hier für Phil. und Mesusoth so wie für die Torarolle in einer alten ursprünglichen Gesammthalacha ausgesprochen. Die Behandlung dieser heiligen Scripturen ist in den meisten Stücken eine gleiche. תפילין wechselt in der halachischen Literatur auch in der Einzahl mit תפלה ab, siehe Mischna Menachot IV 1. Mechilta Bo und Sifre Waëtchanan und bedeutet eigentlich das überzogene Gedenkblatt. Der Stamm ist תפל. Die Lautähnlichkeit mit dem griechischen Ausdrucke beweist nichts für die Abstammung. Ueber das Material des Thürpfostenblattes ist Sifre das. und Menachot 34a nachzulesen, wo deducirt wird, dass es aus Pergament zu bestehen habe, und die Gedenkverse nicht auf Steine zu schreiben seien. Vgl. Jesaja 57, 6—8.

18. Heidnische Opfer, denen durch einen Einschnitt in

die Haut das Herz entrissen wurde, sind wohl selten vorgekommen. Vgl. Mischna Aboda S. II 3. Tosifta das. III hieros. Talm. das. Aboda Sara 32a. Wahrscheinlich hat sich in Syrien das Opfer des Bacchus lange erhalten, von dem nach Nicol. de ritu Bacch. C. II. Jul. firmius de errore prof. relig. erzählt, dass man den Stier lebendig zerriss, wobei das Herz umhergetragen wurde, um sinnbildlich die Leiden des Zagyras darzustellen, dessen noch zuckendes Herz Pallas den Titanen entriss. Vgl. Eurip. Bacchan. 138, wo berichtet wird, dass in eben solcher Weise ein Bock geopfert wurde.

19. גויל ist das gegärbte thierische Fell. Sachs Beiträge 4
I, 188 glaubt, der Name sei einer Papiergattung entlehnt, welche in Altbiblos (גבל) verfertigt wurde. Löw, Beiträge I, 121 will es von גבל, einweichen, ableiten. Das Wort scheint von גו abzustammen, da man die Rückenseite des Felles einer schärferen Gärbung unterzog, und auf diese Seite schrieb. Vgl. RGA. Schaare Teschuba Nr. 332. קלף ist das mehr abgeschabte Fell. dessen Fleischseite reiner ist und zum Schreiben benützt wurde. Ueber die innere Membrane דוכסוסטוס, welche auch verarbeitet und als Schreibematerial verwendet wurde. S. Sabbat 79b, Natan Romi Aruch und Löw Beiträge I, 125. Der Name stammt nach M. d. Lonsano v. δίχαζω, in 2 Theile theilen. nach Mussafia v. δύξυστος, auf beiden Seiten geschabt.

20. Die Edit. hat הל"מ אל קרא, welche Lesart nicht haltbar ist. Die Stammhalacha im hieros. Talm., citirt von Alfasi und Ittur lautet ואם שינה . . . פסול. Simon Kaira Hal. Gedolot hat ואם שינה אל יקרא בו. s. S. Tora I 3. Nach Kolbo Nr. 20 scheint es, dass die Hl. ואין רשאי לשנות והל"מ schloss, so dass והל"מ ein Hinweis auf die Hl. des hieros. Tal. wäre.

21. דפתרא bezeichnet in der rabbinischen Literatur das 5
Fell, welches blos die Salz- und Mehl- nicht aber die Gallapfelbeize hatte. Gittin 22 a. Auf dieses rohe Pergament, auf Papier und mit den hier genannten Färbestoffen durfte die h. Tora nicht geschrieben werden. In der Mehrzahl hat דפתראות eine weitere Bedeutung für Schriften, Verzeichnisse. Auch griechische Schriftsteller brauchen διφθέραι in diesem Sinne. Ber. Rab. 1. Vgl. Sachs Beit. I, 13. s. Cap. III 8.

22. Tosafot Menach. 31 b Schgw. הא Ascheri und R. Jerucham lesen nur נייר. Vgl. Sifre Schoftim und Tosaf. Sabbat 79 b Schgw. תפילין. Mischna Megilla II 2 schliesst נייר vom Schreibemateriale der Esterrolle aus und ist dieses Wort Meg. 19 a durch מחקא erklärt. Raschi will darunter ein aus Pflanzen verfertigtes Papier verstanden wissen. Simon b. Meïrs handschriftlicher Commentar zu Aboth (im Besitze des Herrn Halberstamm) IV, 24 scheint es auch so zu nehmen. ומחוק כגון והמחקו דאבות מלאכות, מחק דמדות על שם ששתמו מחליק נקרא מחקא בל' ארמי כמו שפירשנו במגילה נייר מחקא מפני שמחליקין אותו בשעת עשייתו. Seheeltot d. R. Achai Schemot Ende fügt aber zur Talmuderklärung hinzu מאי נייר מחקא גויל דהוה כתיב ומחיק והדר כתיב ביה את המגלה. N. Romi erklärt das Wort מחקא mit חיפה, eine sehr rohe Lederart. Man wird wohl mit נייר Papier aus Pflanzenstoffen, aber auch Palimpsest, überhaupt jedes betreffs der Verwendung sehr niedrig stehende, wenn auch thierische Schreibematerial bezeichnet haben. Wollte man bestimmt und genau Palimpsest bezeichnen, so fügte man zu נייר das Wort המחוק. Vgl. Cap. III 8. Zur Etymologie des Wortes נייר bemerkt Löw Beitr. I, 98, dass es Verwandtschaft mit נירין, Fäden habe, und so genannt wurde, weil es, nach Plinius, aus, in schmale Streifen geschnittenen Papyrusblättern verfertigt war, welche, mit dem klebrigen Nilwasser befeuchtet, sich aneinander festigten.

23. שחר wird von Raschi mit Kohle erklärt. Das biblische שחור Thr. 4 8 gibt auch Targum mit אוכמא und LXX mit ἀσβολη, Russ, welchen die Glashütten liefern. N. Romi versteht unter שחר ein eisernes Werkzeug, mit dem man Worte vorzeichnete.

24. שיחור erklärt Raschi mit atramentum, welches auch חרתא דאושכפא genannt wird. Sabb. 104 b. Gittin 19 a, s. Tosaf. das. Schw. קנקנתום. Targum Jesaj. 44, 12 und Nathan Romi verstehen darunter Kohle, Löw 164 und 233 hält es für das syrische שחורתא, schwarzer Färbestein. Vielleicht ist damit die Schwärze des Tintenfisches gemeint, die oft im Gebrauche war. Alle diese Schwarz-Färbe-Stoffe wurden atramentum genannt. חרתא דאושכפא, atramentum sutorium ist der Name der Kupfervitriolschwärze.

25. קומוס ist Gummi Κόμμος.Derselbe ist wie die übrigen hier genannten Stoffe, bei der Anfertigung der rituellen Scripturen nicht zu verwenden. Die Hl. Sabb. 103 b. או שכתב שלא בדיו . . . הרי אלו יגנזו ist weitläufiger ausgeführt und in Mischna Meg. II. 2 auch auf die Esterrolle angewendet, bei der ebenfalls nur דיו zulässig ist. Vgl. Tosifta Sabb. XIV und Sabbat 115 b.

26. Die Deduction von der Schreibeweise der Verwünschungsformel für das Gottesurtheil einer der Untreue verdächtigen Frau, in welchem Actenstücke die Schrift verlöschbar sein musste, auf die rituellen Scripturen, dehnt ein Lehrer auch auf das Verbot des Gebrauches von Chalkanthit aus, da das Kupfervitriol auf dem Pergamente bleibende Spuren zurücklässt. Auch die Beimischung von Chalkan. ist untersagt. Sifre Nassa. Tosaf. Erubin 13 a Schgw. חוץ. CM hat hier wie in den folgenden Sätzen קלקנתום, welches in den rabb. Schriften mit קנקנתום wechselt. Ueber die Ansicht Jacob Tam's, welcher darunter Melanterit, Eisenvitriol sehen will. vgl. Tos. Gittin 19 a.

27. טריא ist vielleicht eine Art von Bilsenkraut θρύον. Wiesner, Scholien II 195 hält es für triginon. N. Romi bezeichnet es blos als eine Frucht. Raschi hat eine doppelte Erklärung. Nach einer bedeutet es Regenwasser. Sabb. 104 b Gittin 19 a.

28. CP hat ואין מטילין קנקנתום. Dieser, nach d. Edit. hier so bestimmt und ohne Widerspruch hingestellte Grundsatz müsste gegenüber den Sätzen der bedeutendsten Lehrer Sota 20 a Erubin 13 a befremden, und ist die Lesart der Cs. und S. Tora die richtige, welche hier noch eine Halacha anfügen, die eben jene Aussprüche umfasst. Dieses Capitel enthält daher nach C. eine Halacha mehr als die Edition. s. Tos. Erubin das.

29. S. v. N. Rabbi Meir mischte der Tinte Chalkant. 6
bei. Die Sätze R. Jakobs und R. Judas sind auch im Talm. zu lesen. CM hat incorrect R. Judas und R. Jakobs Satz zusammengeschrieben אמר ר׳ יהודה היה ר״מ אומר כותבין תורה . . . חוץ מפ׳ סוטה שבמקדש Der letzte Ausspruch in dem Si. b. Eleazar (S. Tora Simon b. Lakisch) mittheilt, dass R. Meir im Namen

R. Ismaels die Kalkantumlösung zuliess, entspricht einer das. angeführten Variante אמר ר׳ מאיר כשהייתי אצל ר׳ ישמעאל הייתי מטיל

30. Die Probe der eines Ehebruches verdächtigen Frau durch das Bitterwasser Num. V. 11 wurde mit Anwendung aller Formenstrenge vorgenommen. Das Blatt, das die Verwünschungs-Eidesformel enthielt, sollte mit der Pünktlichkeit der liturg. Scripturen geschrieben werden, die Tinte aber verlöschbar sein, da die Schrift in dem mit Tempelerde vermengten Wasser verlöscht werden musste. Der Eid, welcher an sich schon als Beweismittel galt, (Leviticus V. 21.) wurde dadurch verschärft, dass die Frau diese Lösuung trank. Ein Probewasser für den Meineid kennen auch die Inder. Philost. vit. Appol. III 3. vergl. Bohl Ind. II. 59. und Halleur, das Leben der Neger Westafrika's S. 34. s. Ausland 1852 S. 1075. Wenn Ewald, Alterth S. 275 meint, dass diese Probe ziemlich früh ausser Gebrauch kam, so ist doch aus Mischna Edajot V. 6 bewiesen, dass sie unter den Herodianern in Uebung war, doch wird sie wohl in gewissen Zeiten nicht zur Anwendung gekommen sein. Während Mischna Sota IX. 9, dem Berichte, dass zur Zeit des überhandnehmenden Adulteriums die Probe suspendirt blieb, die Bemerkung anfügt, R. Jochanan b. Saccai habe die Bitterwasserprobe unterdrückt, erscheint in Tosifta das. XIV dieser Lehrer blos als Referent und theilt mit, dass die Probe in der Zeit der Sittenlosigkeit nicht stattfand ר׳ יוחנן בן זכאי א׳ משרבו רצחנין . . משרבו המנאפין פסקו מי המרים. Dieser Punkt wird auch nicht unter den Einrichtungen, die J. b. Saccai traf, mitgezählt. Vergl. Sota 47 b אמר נביא לישראל s. Frankel, Hodegetik S. 64 und Jacob Brüll Einleitung zur Mischna S. 57 und Noten. In wieferne sich diese Probe von den Ordalien unterscheidet, s. Frankel, gericht. Beweis S. 12.

7 31. Für die Tora ist nur die assyrische Schrift und die hebräische Sprache gestattet. Die im babylonischen Exile lebenden Juden schrieben die heiligen Schriften in assyrischen Zügen, welche in Babylon neben der Keilschrift in Gebrauch gewesen sein dürften. Bei der Rückkehr nach Palästina war diese einfache und practische Schrift schon im allgemeinen Gebrauche und verdrängte das Altphänikische. Der Gegensatz

zu den Samaritanern hat vielleicht dieser Aenderung Vorschub geleistet. s. Grätz Gesch. II. 2 S. 408. Um nun die Genauigkeit und Gleichmässigkeit zu wahren, sah man mit Strenge darauf, dass bei den rituellen Scripturen nur die Quadratschrift angewendet werde. Sabb. 115 a zeigt übrigens, dass noch spät neben der Quadratschrift die alten phönikischen Zeichen (Inschriftbuchstaben כתב ליבונאי) in Uebung waren, wie dies auch durch die Münzen der Makabäerzeit bestätigt wird. Die Theorie Hupfelds von der allmäligen Umbildung der althebräischen Schrift in die assyrische ist nicht haltbar. S. De Saulcy Revue Archeologique 1865 p. 150 und 400. vergl. Bleek Einleitung S. 741.

32. Die syrischen Schriftzeichen sind ebenfalls ausgeschlossen. Der Schluss der Hal. בכל לשון בכל הכתובים zeigt, dass auch die aramäische Sprache als Text untersagt ist. Doch ist der erste Theil der Hal. wohl älter, der das Schreiben des hebräischen Textes in fremden Zügen ausschliesst. Da das Aramäische während des 2. Tempels Volkssprache war, kamen schon früh Versionen des Pentateuchs in diesem Idiome in Umlauf. Wenn Philo erzählt, dass d. LXX aus einer chaldäischen Tora übersetzten, so ist doch wahrscheinlich damit nur der hebr. Text gemeint. s. Asarja de Rossi Meor E. III. 9. Herzfeld Gesch. II. S. 551.

33. Dies ist eine der medisch-persischen Sprachen, und wird auch die Schriftart ausgeschlossen, welche wohl eine der Keilschriftarten ist, die in Medien im Gebrauche waren. S. Tora ist noch die Schrift und Sprache Elam's, einer medischen Provinz ולא עילמית genannt. Vergl. Herzog Realencyclopädie XIV 233.

34. In dem Auschlusse des Griechischen sehen wir hier die strenge Richtung ausgesprochen, welche Spuren in Mischna Jadaim IV 5 und Boraitha Sabb. 115 a aufweist. Der alte, allgemeine Grundsatz Mischna Meg. I 9. lässt noch in jeder Sprache schreiben. S. b. Gamliel meint, die alten Lehrer hätten nur die griechische Sprache erlaubt, nach R. Juda's Referat ist selbst das griechische nur für den Pentateuch gestattet, wohl weil dieser von d. LXX sorgfältig übertragen wurde. Wie immer die späteren Amoräer Meg. 9 a sich abmühen, die Widersprüche zu lösen, so wird man doch zuge-

stehen müssen, dass das Urtheil betreffs der Zulässigkeit des Griechischen nicht zu allen Zeiten ein gleiches gewesen sei. In den Tagen des Kampfes und des Widerstrebens wird nach hieros. Tal. Sabbat I 4 die Sprache לשונם der Heiden unter die Dinge gesetzt, welche verboten werden, s. Mischna Sota Ende בפולמס . . גזרו שלא ילמד את בנו יונית. In Zeiten des Friedens und der Versöhnung spricht sich R. Jochanan, der nach Jeruschalmi Pea I 1. Sabb. VI 1. auch den Unterricht im Griechischen empfiehlt, für die Ansicht R. Gamliels aus. Unsere Hal. ist einer alten Quelle entnommen, welche auch die griechische Version von den rituellen Scripturen ausschliesst. In den folgenden 2 Erzählungen sehen wir Referate der beiden Richtungen.

35. C. hat בכל לשון בכל הכתובים, die Ed. כתבים.

8 36. Hier werden nicht 2 verschiedene Ereignisse erzählt, sondern es werden über die alexandrinische Uebersetzung des Pentat. 2 Berichte, welche aus verschiedenen Quellen stammen, nebeneinander gestellt. Die erste Erzählung scheint aus der Fastenrolle, (Megilat Taanit Ende) einem Buche geschöpft, dessen wichtigste Daten in den Zeiten des Kampfes und des Sturmes verzeichnet wurden, (Sabb. 13 b.) in welchen man auch gegen die Sprache der Feinde ankämpfte. s. Note 34. Dieser Bericht lässt den Tag der Vollendung der alex. Uebersetzung einen Unglückstag sein und stellt ihn neben den unheilvollen Tag der Verfertigung des goldenen Kalbes. Der 2. Bericht gehört einer nüchteren Zeit an, stimmt mit der Hochachtung, welche die Juden in Alexandrien der Uebers. d. LXX entgegenbrachten, überein, meldet über diese Uebersetzung Ausführliches und hält auch die sagenhaften Züge von den 70 Häusern, in denen die Interpreten arbeiteten und von der Uebereinstimmung aller 70 einzeln gearbeiteten Versionen fest, welche aus Aristeas, Philo und Josephus bekannt sind und in beiden Talmuden vorkommen. Die alexandrinische Uebertragung fand, nach den Ergebnissen der Kritik, wahrscheinlich während der letzten Regierungsjahre Ptolom. Lagi, als Pt. Philadelphus Mitregent war, statt und erstreckte sich nur auf den Pentateuch, s. Bleek Einleitung S. 765. In beiden hier vorkommenden Versionen ist nur der Pent.

genannt und sind es nur einfache Aelteste, welche die Uebersetzung herstellen. Es wird nicht mitgetheilt, dass sie, wie die griechischen Berichte melden, aus Palästina verschrieben wurden. Sprechen ja auch innere Gründe dafür, dass die Uebersetzer in Egypten gelebt haben. Vgl. Hody de bibl. tex. 113. In der Ed. sind hier fünf Aelteste genannt, CM aber hat einfach מעשה שכתבו. Hält man die Lesart בחמשה זקנים aufrecht, so entsprechen sie den Büchern des Pent. deren Uebertragung auf verschiedene Uebersetzer hinweisst. Vgl. Frankel, Einfluss der paläst. Exeg. Grätz Gesch. III 479.

37. Ed. כיום שנעשה העגל; CM כיום שנעשה בו העג׳.

38. C. hat hier nur die Zahl 70, da der Bericht wohl 9
ein Synhedrion von Uebersetzern haben will. Eben so hat S. Tora nur 70. Dies wird auch die ursprüngliche Lesart Meg. 9 a sein, und so haben sie dort Abr. b. David S. Hakabala und Pseudo-Joseph. Aus der Abbreviatur בע״ב (lies בע׳ בתים) mag das (בע״ב) 72 entstanden sein. Doch haben Arist. und Philo auch 72 was einer gleichmässigen Auswahl der Aeltesten nach den Stämmen entspricht. C. hat הקב״ה für das המקום der Ed. eben so hat C בלב כל א׳ וא׳ מהם welches מהם in d. E. fehlt. Die Ed. hat והסכימה דעתן לדעת אחת . . . וכתבו לו תורה בפני עצ׳.

39. Was den Text des LXX wie er uns vorliegt, im Vergleiche mit dem hbr. Urtexte betrifft, verweisen wir auf Frankels Schriften: Vorstudien zur Septuaginta, Ueber den Einfluss und Herzfeld Gesch. II S. 548 ff. Der Text der LXX stand übrigens in Palästina nicht in dem hohen Ansehen, welches er in Aegypten genoss. Während nach Aristeas und Philo die Version durch Acclamation angenommen, und gesetzlich als unabänderlich erklärt wurde, gibt Josephus, Ant. XII 2, wenn er auch der Erzählung des Aristeas folgt, zu verstehen, dass die ursprüngliche Version noch Verbesserungen nöthig hatte. Er erzählt nämlich, es habe der König auf das Ansuchen, die Version als authentisch zu erklären, die genaue Prüfung angeordnet, ob noch etwas zu eliminiren oder hinzuzufügen sei. In den rabb. Berichten werden absichtliche Abänderungen aufgezählt, welche d. LXX vornahmen, u. z. zählt d. hieros Talmud 13 Stellen, unsere Hl. nennt ebenfalls

13, führt aber 14 an, da sie auch das Megil. 9 a mitgerechnete זעטוטי Exod. 24, 11 aufnimmt. Megilla das. nennt keine Zahl. hat aber auch das זעטוטי Exod. 24, 5 und umfasst demnach 15 Stellen. s. f. Noten. Schemot Rabba weiss von 18 Aenderungen. In Tanchuma Schemot ist die Stelle Num. 16, 15 ausgefallen.

40. Der erste Theil der Ab. b. David'schen Erklärung, in S. Hakabala, dass man den Gottesnamen an die Spitze des heil. Buches setzen wollte, ist einleuchtend. Darum אלהים ברא בראשית für בראשית ברא אלהים Gen. I. 1. Jellinek glaubt, diese Rücksicht stehe mit der Gepflogenheit der Könige alter Völker in Verbindung, ihre Namen an die Spitze der Inschriften und Documente zu setzen und so sollte auch dem Gesetze der Tora der Gottesname vorangestellt werden. Es ist überhaupt der leitende Gedanke bei diesen Varianten, die man den LXX zuschreibt, alles zu entfernen, was die Würde und Erhabenheit Gottes nicht strahlend genug hervortreten lässt. Vgl. Ibn Esra und Raschi, welche den ersten Vers der Gen. als Zeitbestimmung auffassen. Nach der Variante sollte nun die Grossthat der Schöpfung den Anfang des heil. Buches bilden und jeder Gedanke an eine vorherbestandene Macht ausgeschlossen sein. S. Geiger, Urschrift 344.

41. Um den einzigen Gott den Polytheisten gegenüber um so schärfer hervortreten zu lassen, wurde der Plural in den Singular verändert, und um den Gedanken an eine Körperlichkeit G. auszuschliessen בצלם ובדמות für בצלמנו כדמותנו Gen. 1. 26 gelesen. Es ist nicht ausgesprochen, ob eine diesbezügliche Aenderung auch im Verse 27 und V 1 stattfand. Vielleicht sind in der einen genannten Stelle auch die anderen einbegriffen. s. Ms. Sefer Tora Sal. Geiger Note.

42. Damit an dem Sabbattage kein Zweifel hafte und jeder Widerspruch vermieden sei, lautete die Uebertragung, die sich auch in dem Texte der uns vorliegenden LXX erhalten hat: Gott vollendete die Werke am sechsten Tage und ruhete am siebenten. Gen. 2, 2. Vielleicht wollte man auch auf die Heiligung der Nacht hinweisen. Vgl. Mechilta Jetro אין לי אלא קדושה ליום ללילה מניין.

43. Wie C hat Meg. 9 a, Tanchuma Schemot und Sefer

Tora בראו, das für בראם des Textes Gen. 5, 2, gesetzt wurde. Die Edit. hat incorrect בראם. Eine Correctur in diesem Sinne zu Gen. I, 27 ist nicht vermerkt. s. Sal. Geiger. In Erubin 18 b lesen wir die Meinungen für und gegen die hermaphrodite Menschenbildung ausgesprochen. Die Lesart זכר ונקבה בראו würde für die erste Ansicht entscheiden. Hingegen hat in der Lesart des hiero. Tal. Ber. Rabba 8 זכר ונקוביו בראם die eingeschlechtliche Bildung des Menschen ihre Vertretung. Siehe Raschi das. Schgw. פרצוף. In Ab. b. David fehlt diese Variante.

44. Hiero. Talm. hat הבה ארדה, womit nur der Anfang des Verses Gen. 11, 7 und der Aenderung bezeichnet ist, die sich auch auf die weiteren Worte, in welchen der Sing. gesetzt wurde, erstreckt. Vgl. Note 41 und 43.

45. Nach Raschi wurde das Lachen Saras durch Hinzufügung des Wortes בקרוביה Gen. 18, 13 hervorgehoben, weil es öffentlich im Kreise der Freundinnen stattfand, da sonst die strenge Rüge wegen des halb freudigen halb zweifelnden Lächelns im Stillen der Nachsicht (Gen. 17, 17 f) gegen das ähnliche Benehmen Abrahams widerspräche. Geiger, Urschrift 415 glaubt, der Vers wurde in der Bedeutung אַחֲרֵי בִּלְתִּי הָיְתָה לִּי עֶדְנָה übertragen. Da man Sara wohl von dem Glücke sprehen lassen konnte, das sie bis nun nicht hatte; das בְלֹתִי, altern, verwittern, in dem Munde derselben aber nicht passend schien. CM hat correct wie die Talmude, Tanchuma und Rabba 48 ותצחק.

46. Cs lesen wie die Talmude כי באפם הרגו שור, die Ed. hat irrthümlich איש. s. Naumburg. Hier in dem prophetischen Segen des Patriarchen sollte der schwere Vorwurf gegen den Priesterstamm Levi gemildert werden, darum für das: sie tödteten den Mann, „sie tödteten das Rind.“ Gen. 49, 6.

47. Cs, die Talmude, S. Tora lesen נושא בני אדם, die Ed. und Tanchuma נושא אדם für החמור Exod. 4, 20. Die sorgfältige Vermeidung des חמור steht wahrscheinlich mit der alten, von Appion erwähnten Schmähung im Zusammenhange, dass die Juden das Bild eines Esels anbeten. Diese Correctur findet sich auch in dem Texte unserer LXX.

48. C hat בארץ מצרים ובארץ כנען ובשאר ארצות; CM ובארץ כנען

ובכל ארצות; die Ed. und S. Tora haben nur בארץ מצרים ובארץ כנען Tanchuma במצרים ובארץ גשן ובארץ כנען, CP wie Meg. 9 a במצרים ובשאר ארצות, hieros. T. במצרים ובכל הארצות. Auch der Text der LXX variirt. Nebst dem Zusatze κάι ἐν γῆ Χαναάν finden sich im Cod Alex. und in der Aldina noch die Worte κάι όι πατέρες αὐτῶν. Durch den Zusatz „und in andern Ländern“ zu der Notiz des hebr. Pentateuchs „der Aufenthalt der Israeliten in Egypten währte 430 Jahre.“ Exod. 12, 40 wird wie Raschi meint, die chronologische Präcision hergestellt. Derselbe begründet auch das Heimatsrecht der Israeliten in den verschiedenen Ländern. Es mag für die Juden, die zur Zeit des 2. Tempels nicht nur in Egypten und Palästina, sondern auch in allen Nachbarländern zahlreich wohnten, wichtig gewesen sein, als daselbst schon früher sesshaft und heimisch bezeichnet zu erscheinen.

49. Kirchheim bemerkt mit Recht, dass diese Variante זעטוטי für נערי später aus hiero. Tal. Taanit IV 2 (Vgl. Cap. VI, 4) hier aufgenommen und eingeschaltet wurde. Vgl. Note 39. Im hier. Tal. und S. Tora fehlt sie. Cap. VI hat C. זעאטוטי Vgl. Midr. Schir Hasch. 5—7. Vielleicht ist das Wort aramäisch. Doch hat die Erklärung durch ζητητής viel für sich, da Thucydides 9. 31 es für Forscher, Richter, gebraucht. Hier wird es nicht nur Exod, 24, 5 für נערי sondern auch 24, 11 für אצילי gesetzt, welches Letztere, wenn man die Bedeutung des verwandten lautähnlichen arabischen Wortes vergleicht, mehr die Männer von edler Geburt bezeichnet. Siehe Geiger S. 243.

50. Diese Variante findet sich auch in dem Texte unserer LXX. Num. 16, 15. s. Note 47.

51. Hier ist שעירת für צעירת zu lesen. Eine Verwechslung der Laute in diesem Berichte kommt auch sonst vor. S. Note 45. δασύπους hat der Text uns. LXX nicht nur hier (Deut. 14, 17) für הארנבת sondern auch Lev. 11, 6. Der rabbinische Bericht zählt es nur einmal. s. Note 44. Die Rücksicht auf den Namen der Lagiden, der nicht unter den unreinen Thieren genannt werden sollte, wird sagenhaft Megilla אשתו של תלמי ארנבת שמה, hiero. Tal. und Wajikra Rabba 13 אמו של תלמי ausgedrückt, wobei zu beachten ist, dass die

Ptolomäer ihre Schwestern, die also auch Lagiden waren, als Gattinnen heimführten.

52. Der Gedanke sollte ausgeschlossen bleiben, es wären die Gestirne den Völkern nicht nur als segenstralende Leuchten, sondern als Untergötter zugetheilt. Darum Deut. 4, 19 der Zusatz. C. Edi. Tanchuma und die Talmude haben להאיר, Sefer T. להאיר בהם. CM hat להאיר להם und נוטלין רשות מאחד שבמשכן. Diese Bemerkung, dass die Gestirne ihren Einfluss und ihre weltbeglückende Gewalt von Gott erhielten, ist wohl eine spätere Glosse. S. Tora hat ומעלין רשות. Vielleicht soll die Glosse sagen, dass Gott die Gestirne allen Völkern zum Leuchten zugetheilt hat, diese aber hievon die Erlaubniss ableiten, sie anzubeten. Abraham b. David erklärt in ähnlicher Weise die Variante להאיר mit den Worten שלא יאמר הרי חלק הקב"ה אותם לכל העמים ונתן להם רשות שיעבדום.

53. לא צויתי Deut. 17, 3 hat die Bedeutung, dass Gott die Anbetung der Geschöpfe nicht gestatte. Darum der Zusatz לעבדם, ohne welchen die Stelle dahin missverstanden werden könnte, als habe Gott die Gestirne nicht bestellt und nicht zum Leuchten geschaffen. So Raschi. Hieros. Talmud und Tanchuma lesen לאומות לעבדם. Vers 2—7 das. ist die strenge Ahndung des Götzendienstes inmitten des israelitischen Volkes ausgesprochen. Das milde לא צויתי könnte die Meinung aufkommen lassen, die göttliche Verehrung der Gestirne sei wohl nicht den Israeliten, aber doch den anderen Völkern empfohlen, darum לאומות לעבדם.

54. S. Tora hat wie C בתורתן של אלכסנדריים und ist hier 10
wohl von der alexandrinischen, unter Philadelphus nach Egypten gebrachten Torarolle die Rede, die auch Philo und Joseph, mit Goldtinte geschrieben wissen. Unser Tractat lässt nur die Gottesnamen in Gold prangen. Aus späteren Handschriften, in denen auch manchmal die Gottesnamen in Gold geschrieben wurden, s. Boraitha Sabbat 103 b, kann man mit Recht schliessen, dass in den alten Zeiten nur die Gottesnamen durch Chrysographie ausgezeichnet zu werden pflegten. Die so gezierten Rollen wurden zum liturgischen Gebrauche nicht zugelassen. Es sollten eben alle Exemplare dem Texte wie der Schrift nach

gleichmässig hergestellt werden. Vgl. Note 7. Die Ed. hat של אלכסנדרוס.

11 55. Cs und CP haben die Worte והכי קאמר כל הדברים. Dadurch wird es klar, dass die beiden vorgetragenen Meinungen später eingeschobene Erklärungen der älteren Halacha sind, welche Aguda noch rein hat כל התורה כולה עברית אלא יש בה דברים של תרגום עברית שכתבו תרגום ותרגום שכתבו עברית לא יקרא בו ואיזהו. S. Tora hat nur den letzten Satz und führt auch kein Beispiel an. Vgl. Mischna Jadaim 4, 5 und Meg. 9 a. Die Bestimmung, dass die Rolle, in welcher der hebräische Text aramäisch übertragen erscheint, oder die in dem Pentateuche einzeln vorkommenden aramäischen Worte ins hebräische übersetzt vorliegen, liturgisch nicht verwendbar sei, hat den Zweck, den Text der Bibel rein zu erhalten. Vgl. Meg. 32 a. שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה . . . תרגום איכא למיטעי Die zweite Erklärung lässt diese Strenge nur rücksichtlich Gen. 31, 47 walten, in welchem Verse die Bezeichnung des von dem Aramäer und Jacob errichteten Denkmals in beiden Sprachen gegeben ist und eine Verwechslung eben so fehlerhaft als dem Zwecke der Erzählung entgegengesetzt wäre. Diese Stelle ist überhaupt wichtig, da sie von der Scheidung Arams und Kanaans nach Mundart und Sprache in so früher Zeit Kunde gibt. Die Einschaltung der beiden Erklärungen scheint aus Motiven, wie sie Tosaf. Meg. das. Schgw. בשלמא erwähnt, veranlasst zu sein. עברית bezeichnet hier die hebräische Sprache. vgl. Note 31.

56. Ed. nur אל יהפכם. CM hat והדברים של תרגום שכתוב בכתב אל יהפכם עברית.

57. C schreibt גל עד zweiwortig. Norzi fand es auch so in einer alten Schreibeorduung für die Tora. בתיקון ס"ת ישן גל עד תרין מלין. Bemerkenswerth ist, dass, während Onkelos und Jonathan גלעד in der Ursprache belassen, der Samaritaner es גל סעד überträgt. LXX übersetzen in ähnlicher Weise יגר שהדו' βονὸς τῆς μαρτυρίας und גל עד βονὸς μάρτυς. Doch lassen manche Handschriften umgekehrt Laban β . . . . μάρτυς und Jacob β. . . τ. μαρτύρει sprechen. Die Halacha schliesst auch jede Verwechslung des עדות (שהדותא) mit עד aus. CP hat אל יהפכם כגון יגר שהדותא עדות.

58. Der Satz עברית שכתוב תרגום . . . לא יקרא בו ואיזהו ist ein selbstständiger und entspricht der ersten Erklärung des

Vordersatzes אל יכתוב, was וחביריו beweist, da sich das אל יכתוב nach der zweiten Erklärung blos auf Gen. 31, 47 bezieht. Meg. das. und Sabbat 116 b ist nur diese Stelle in der Tora als aramäisch bezeichnet. Vgl. indess יפת Gen. 9, 27. מלל 21, 7. צפנת פענח 41, 45. טטפת Exod. 13, 6. אתה Deut. 33, 2. Siehe Asulai und Nagar (Simchat Jehuda).

59. CM liest שעשאה שירה. Das Lied Deut. 32, welches zumeist aus zweigliederigen, nach dem bei den Hebräern üblichen Gedankenparallelismus geordneten Sätzen besteht, wird in einzelnen, in der Zeile sich gegenüberstehenden Versen geschrieben, die ein kleiner Raum trennt, האזינו השמים ואדברה   ותשמע הארץ אמרי פי. Das Lied Exodus 15 hingegen in folgender Weise. Die zweiversige, in der Mitte leere Zeile wechselt mit einer dreiversigen ab. Am Anfange dieser letzten steht ein Wort, das inhaltlich zu dem letzten Verse der früheren Zeile gehört. Nach einem leeren Zwischenraume steht in der Mitte der Zeile ein Vers, und wieder nach einem freien Raume am Ende derselben Zeile ein Wort, welches dem Inhalte nach zum ersten Verse der folgenden zweiversigen Zeile gehört

אפיך נערמו מים   נצבו כמו נד
נזלים   קפאו תהמת בלב ים   אמר
אויב ארדף אשיג   אחלק שלל תמלאמו

Lutzato B. Haozar S. 37 glaubt, jene in der Mitte der dreiversigen Zeilen stehenden Sätze seien solche, welche vom Volks-Chore gesprochen und gesungen wurden. Dies ist jedoch mehr als zweifelhaft. s. Sota 27 b Tosifta das. VI. Eher wird die Schreibeweise durch die eigene Versbildung dieses Liedes zu erklären sein. Die Verse sind meist dreigliederig, und jedes Glied umfasst zwei Theile kleinen Umfanges, einen Doppelgedanken. Dreigliederig sind die Verse 2, 8, 9, 11, 15, 17. Andere eingliederige stellen sich mit den folgenden zweigliederigen Versen zu dreigliederigen zusammen. 3 und 4; 5 und 6; 12 und 13. Ausserdem sind zwei- und dreigliederige Verse zusammengestellt, so dass es scheint, es herrsche hier neben der dreigliederigen die fünfgliederige Versbildung vor, wie diese Versbildungen auch im Liede Deboras Jud. 5 anzutreffen sind und im Siegesliede Davids II Samuel 22 mit dem zweigliederigen Verse abwechseln. Da die Zeilen, sollten sie nicht

gar zu lang werden, wodurch die Columne von den Andern abstechen würde, nicht die drei Glieder der Verse nebst dem theilenden Raum fassen können, so schreibt man den dreigliedrigen Vers in zwei Zeilen, so dass immer die zweite Zeile den Rest des dritten Gliedes der vorhergehenden und den Anfang des ersten Gliedes der folgenden dreiversigen Zeile aufnimmt. Vgl. Hupfeld Studien 1837 S. 846.

60. רצף, an Bedeutung der arab. Wurzel ähnlich, ist: aneinander reihen, in gerader Ordnung verbinden, also die gerade Zeile. סרג, dem hebräischen שׂרג verwandtt, heisst: umflechten und bezeichnet die ungleichmässige, gedehnte und verkürzte versartige Schreibeweise.

12 61. Cs und CP haben גמר כל הספר ושייר פחות מדף. gegen die Ed. גמר כל הדף. Hat man die Tora zu Ende geschrieben, und es ist nur mehr ein solcher Rest zu schreiben, der keine Columne ausfüllt, so schreibe man diese in immer abnehmenden verkürzten Zeilen, die in eine Spitze auslaufen. Vgl. Menachot 30 a מקצר והולך und Raschi das. Auf diese Hl. ist die Art zurückzuführen, in der auch in alten jüdischen Druckwerken die letzte, nicht volle Seite in schräg abnehmenden Zeilen bis zum unteren Ende geführt ist. דף heisst ursprünglich Brett. Onkelos Exod. 26, 17. Die Bezeichnung der Columne mit diesem Worte sagt uns, dass die Form der Columne, welche eine grössere Länge als Breite hat, eine uralte ist. Sachs Beiträge 175 will das Wort von ἔδαφος ableiten.

13 62. Die Breite der Columne wird Cap. II 8 bestimmt und ist Rücksicht darauf genommen, dass die Columnen eine gleiche Ausdehnung haben. Die Sorgfalt für Zierlichkeit und Gleichmässigkeit geht soweit, dass Boraitha Menachot 30 a bestimmt wird, auch die Felle müssen ein gewisses Gleichmass haben und wenigstens annäherungsweise eine gleiche Anzahl Seiten enthalten. נזדמנה לו יריעה בת ט' דפין לא יחלוק ג' לכאן ושש לכאן אלא ארבע לכאן וחמש לכאן. Da nun jedes Blatt mindestens 3 Columnen umfassen soll, s. Cap. II 6, so darf ein Fellstück, das 5 Seiten Breite hat, gar nicht getheilt werden. Es könnte ja dann das Blatt von 2 Seiten zur Tora verwendet, oder eine Verengung der Seiten, die man auf 3 bringen will, herausgekünstellt werden, was die Gleichheit und Schönheit der

Form stören würde. Asulai und Naumburg lesen hier für שמא das Wort שלא. Der Ausdruck יריעה (von ירע), der ursprünglich einen Teppich oder ein Fell bezeichnet, wird rabbinisch für das aus Fell, oder Pergament bestehende Blatt gebraucht.

63. Der Doppelsatz von dem unlinirt geschriebenen Blatte, das liturgisch nicht verwendbar ist, welcher die Stammhalacha näher ausführt, s. H. 1, fehlt in der Ed. und C. findet sich aber CM. ebenso liest ihn Eschkol, Or Sarua Tefillin 543, Ascheri, Tosaf. Menach 32 b. Schw. הא R. Jerucham und Sefer hatrumot.

64. In den ältesten Zeiten war der Schreiber der Rollen, der Sofer, auch der Schriftgelehrte, und wenn auch später die Lohnschreiberei üblich wurde, so setzte man doch, wie die nachfolgende Hal. beweist, bei dem Schreiber eine Würdigkeit und gewisse Eigenschaften voraus; daher muss das Schreiben mit Bedacht und Verständniss vorgenommen werden, der Schreiber soll den Inhalt des Textes verstehen und genügt das einfache Nachzeichnen nicht. Dieser Grundsatz hat sich für die Correctheit der Abschriften sehr nützlich erwiesen. CP. hat יודע לקרות ובקי.

14 65. Eine Folge der Würdigkeit, welche ein Attribut des Schreibers sein soll, ist, dass alle Personen von dem Amte ausgeschlossen bleiben, die dem Glauben untreu sind, an deren Geburt ein Makel haftet und die sich nicht im vollen Besitze der Selbstständigkeit und der Religionspflichtigkeit befinden. Eigentlich Ungläubige werden hier nicht besonders aufgezählt, sind aber in der Boraitha Gittin 45 b, Menachot 42 b, Hal. G. des S. Kair. und Scheeltot genannt, (עע"ז, נכרי, כותי מומר), ersteres fehlt Menach. Die Lesart unserer Hal. variirt vielfach.

66. מין wird in Cs, CP. und Aguda, Gittin, l. c. Scheelt. Halachot Gedolot (Tefillin) gelesen, fehlt aber in der Ed. und Men. wofür diese צדוקי haben. Die beiden Ausdrücke bezeichnen in der rabb. Literatur die Anhänger der Secten, die sich von dem Judenthume abzweigten, sehr oft die Christen s. Frankel Monatschr. 1870 S. 163. Die Identificirung der „Saducäer“ mit den Minäern fand statt, als die ersten nach der Tempelzerstörung nicht mehr als Partei bestanden. Der

Talmud fällt über die von dem Minäer geschriebene Tora ein strenges Urtheil. ס"ת שכתבו מין ישרף, da man bei demselben eine dem Geiste des Judenthums entgegengesetzte Intention bei dem Schreiben des Gottesnamens voraussetzte.

67. Die Delatores waren schon unter den ersten röm. Kaisern ebenso gewöhnlich als gefürchtet. Zur Zeit des jüd. Aufstandes unter Hadrian standen sie in besonderer Blüthe. Werden ja Angeber genannt, welche den Römern mittheilten, wie sie am sichersten die religiösen Uebungen der Juden hindern können, vergl. Grätz Gesch. IV. 188. Es wurden daher in der Eulogie gegen die Sectirer auch die Angeber erwähnt, wie sie in dem Satze, welcher den Epikuräern das ewige Heil abspricht, vorkommen, vergl. Sed. Olam c. III. Tosifta Sanhedrin XIII und R. haschana 17 a. In diesen Stellen wird der Plur המסורת gebraucht, ebenso Aboda Sara 26 b. in einem von R. Jochanan ausgesprochenen Satze, welcher auch Minäer und Mumar einschliesst, aber in Tosifta B. Mezia II nur für המסורת aufgestellt ist. Der Ausdruck מסור, wie ihn unsere Hl. nach der Ed. CP. Gittin, HG und Scheeltot hat, wird auch von babylonischen Amoräern gebraucht. B. Kama 119 a und ist die Form den halach. Sätzen geläufig. Vergl. B. Mezia 9 a f רכוב.

68. משומד. welches nur C in Verbindung mit מין hat, fehlt in der Ed. und den andern Hdsch. Nach der Erklärung R. Hai's ist es eine Abkürzung des משועמד von den Syrisch. עמד, in Wasser tauchen, taufen. Siehe Wörterbuch Parchon Art. שגע.

69. אשה hat Bab. Gittin. Menach. H. Ged. und Scheelt. vergl. Asulai. Da Frauen von gewissen religiösen Pflichten ausgeschlossen sind, werden sie zur Anfertigung der liturg. Schriften nicht zugelassen.

70. Die in Incest geborenen Personen können die lit. Schriften nicht anfertigen. Diese Lesart hat CM. Aguda, Or Sarua (Tefillin 555). Letzterer bemerkt ומורי הר' שמחה כתב דלא גרסינן ממזר משום דקתני התם זה הכלל כל המוציא . . . וממזר מוציא ואיני יודע מנין לו זה.; an dem Sclaven, der so lange er ein solcher ist, von gewissen Pflichten eximirt bleibt, haftet, selbst wenn er freigelassen worden war, noch immer der in liturgischen An-

gelegenheiten zu beachtende Makel der Geburt (עבד lesen Cs. Ed. Aguda, Gittin, Scheeltot, H. Ged.) ebenso wie an dem Proseliten (גר haben Cs. Ed. Aguda, Menachot) s. Mischna Kiduschim IV 1. Babli das. 73 a. Es spricht sich eben hier die strenge Ansicht in Bezug auf Proseliten aus קהל גרים לא איקרא קהל. Die Erklärung Mordechai's, dass hier nur von dem Proseliten, der blos die 7 noachidischen Gesetze angenommen hat, die Rede sei, ist gezwungen. S. Naumbg.

71. Irrsinnige, Taubstumme und Minderjährige werden im rabb. Schriftthume gewöhnlich als nicht im Besitze voller Verständigkeit zusammen genannt, und können sie auch nicht die lit. Schriften anfertigen. חרש wird v. C und Aguda gelesen; שוטה haben Cs und Ed.; קטן haben wie Cs und Ed. auch Gittin, Menach. Scheelt. und H. Ged. Ueber die Behandlung der Taubstummen in unserer Zeit, siehe Barach, Melechet cheresch. Die Voraussetzung, dass mit der Pubertät die volle Verstandesreife eintritt, entspricht der Ansicht des römischen Rechtes.

72. Cs. כל המוציא את הרבים ידי gegen das כל הכותבו מוצ' der Ed. CM hat noch die Ausführung ....וכל שאינו מוציא את הרבים. Die Regel ist, dass nur derjenige, der durch seinen Vortrag (der Gebete, der Bibellection) Andere der bezüglichen Verpflichtung enthebt, die liturg. Schriften anfertigen kann.

73. Nächst der Eintheilung des Pentateuchs in 5 Bücher, 15
welche das Alter des Buches selbst hat, ist die Scheidung des Textes in Absätze פרשיות u. z. in offene, welche durch einen leeren Raum die Zeile offen lassen und in geschlossene, welche den leeren Raum in der Mitte der Zeile haben, die älteste und schon der Mischna geläufig. Meg. III 5. Jom. VII 1 und a. a. O. vergl. Torat Koh. I. 9 מה היו הפסקות משמשות ליתן רוח להתבונן בין פרשה לפרשה. Die offenen Paraschiot, deren der Pent. 290 zählt, bezeichnen zumeist eine grössere, die Geschlossenen, 379 an der Zahl, eine geringere Verschiedenheit des Inhaltes. Vergl. Hupfeld Studien 1837 S. 837 über das Analogon, das sich in griechischen und römischen Handschriften findet, und DMGZ 1867 S. 290 über ähnliche Absätze in samaritiansch. Hdsch. Hochstädter, B. Chananja 1865 Nr. 39 nimmt an, es sei der Grund der wechselnden offenen

und geschlossenen Paraschiot in der Benützung der ursprünglichen Rollen zu suchen, die schon der Pentateuch kennt. Vergl. Num. 21, 14. Dies würde jedoch nur wenige der offenen und geschlossenen P. erklären, obwohl der Text wirklich zeigt, dass grosse Stücke eines Inhaltes und einer fortfliessenden Erzählung ohne irgend welchen Absatz fortgeschrieben sind. Gen. 28, 7 bis 32, 4; das. 41, bis 44, 18. Num. 22, 2—25. Im Ganzen ist die Bemerkung Stössels, B. Chan. 1866 Nr. 29. f. f. richtig, dass die off. P eine Haupt- die geschloss. eine Unterabtheilung anzeigt. Doch reicht diese Erklärung nicht hin, da bei sehr vielen P ganz andere Momente bestimmend waren. Ursprünglich wurden an den Festtagen Lesestücke, welche das betreffende Fest behandeln, vorgetragen. Misch. Meg. III Ende. Diese Lesestücke sind, um dem Leser kenntlich hervorgehoben zu werden, durch die offene P (פ) bezeichnet. Gewisse Paraschiot, welche an bestimmten Sabbaten des Adar verlesen werden, und andere früh festgesetzte Lesestücke haben aus demselben Grunde das פ. a) Nicht nur vor Erzählungen ganz neuen Inhaltes, welche durch ויהי אחר הדברים האלה, ויהי בימים הרבים eingeleitet werden b), finden wir die פ, die vor kurzen resumirenden Paraschiot, welche eine früher oder später weitläufig mitgetheilte Erzählung oder Anordnung gedrängt und scharf hervorheben und c) der Aufmerksammkeit empfehlen, ebenfalls anzutreffen ist, sondern auch Berichte und Ausführungen von besonderer Wichtigkeit, wie die Züge und Thaten Abrahams, die Berufung Moses, die Verheissung des gelobten Landes d), die Hinweisung auf heilige Orte e),

---

a) Gen. (1. sechs פ,) Bezeichnung der Mamadot-Lection. Exod. 12, 20; 13, 1. Passafestlection. 19, 1. Wochenfestlection. . 22, 24 Passa. Vielleicht auch um auf die hohe Bedeutung des Gebetes aufmerksam zu machen. 33, 12. Passalect. vergl. Meg. 31 a. Num. 28, 11 Neumondslection s. Cap. XII. 7.

b) Gen. 22, 20. 40, 1. 48. 1. Exod 2, 23. kurze gedrängte Erzählung.

c) Exod. 6. 10—13. Num. 17, 27. Deut. 8, 19. 29, 1. 32, 48 die Erzählung vom Tode Moses kurz gefasst.

d) Genes. 12; 10. 14; 1. 21, 22. 22, 1. Exod. 4, 18. 7, 26 immer vor בא אל פרעה, das besonders wichtig ist. 9, 1. 23, 20. Deut. 31, 14 Installirung Jusuas.

e) Gen. 35, 1 (2 mal פ.)

Notizen über den Segen, der von Gott oder in seinem Namen ertheilt wird f), über die Erscheinung G. g) und über seinen Bund mit dem Volke h) sind bemerkbar gemacht und wird ihnen durch die פ die Aufmerksammkeit zugelenkt. Für das Alter dieser Auszeichnung gewisser Sätze spricht der Umstand, dass die Gesetze und Berichte, welche auf Vertheilung des Landes, i) Lagerordnung, Krieg und Königthum, j) Synhedrion, Fürsten und Gemeindekörper, k) wichtige Tempelgeräthe l), und Salböl m) Bezug haben, mit פ erscheinen. Auf sehr alte Zeiten, ja auf ein in Palästina blühendes Staatsleben weisen die Gruppen hin, in welche die Festtagsgesetze durch den offenen oder geschlossenen freien Raum getheilt werden, n) so wie die פ, welche bei den die Leviten und Priester, o) und deren ersten Vertreter Aron p) betreffenden

---

f) Gen. 26, 1. 49, 1 (Segen Jacobs 6 mal). Num. 6, 22. Deut. 7, 12. 28, 1. 33, 1.

g) Exod. 33, 12 (2 mal). 34, 1. 49, 34.

h) Exod. 24, 1. 34, 27. Deut. 28, 15. Segen und Fluch wird als mit dem Bunde zusammenhängend vermerkt. s. Deut. 29, 8.

i) Num. 15, 1 und 17. Vor כי תבאו אל הארץ steht immer פ. 26, 52. 32, 19. 34, 1 (4 mal). Deut. 4, 4.

j) Gen. 36, 31 לפני מלך מלך בישראל. Num. 2, 1. 10. 1 (2 mal). 20, 22. 25, 16. 31, 1. Aber vor dem Königsgesetze Deut. 17, 14 ס spricht für herodianische Zeiten. s. Mischna Sota VII Ende. s. f. Noten.

k) Lev. 4, 1 (5 mal). Num. 7, 18 (12 mal). 11, 16 (2 mal). Deut. 17, 8.

l) Exod. 25, 23 (2 mal b. מנורה und שלחן). Der Auftrag von der Bundeslade schliesst sich der kurzen Einleitung an. 26, 15. 30, 1. Der Altar ist sehr wichtig. 30, 17. 35, 1. Berufung Bezalels zum Tempelbaue. 37, 1. (5 mal). 39, 2. 39, 8 (2 mal).

m) Exod. 30, 22.

n) Exod. 12, 43. Lev. 23, 1. (2 mal). 23, 22 und 33. Passa, Neujahr und Succot haben פ, das Wochenfest reiht sich dem Passa, der Versöhnungstag dem Neujahre an. Deut. 16, 1 und 13. Die Opferbestimmungen Num. 28 jedoch ס, nur vor dem agadisch wichtigen ובחדש השביעי 29, 1 ist פ. s. f. Noten.

o) Lev. 6, 12 und 18 Opfer der Priester und die Weihe (6 mal) 10, 8 (2 mal). 17, 1. 22, 1. Num. 1, 49. 3, 1 (4 mal). 3, 45. 8, 5. 17, 16 (2 mal). 18, 8 und 25. Deut. 33, 8. Der Segen für Levi פ, für die andern Stämme ס.

p) Exod. 4, 27. 7, 1. 9, 8. Wenn der Aufruf auch an Aron ergeht,

Erzählungen und bei der Bestimmung der den Priestern zu leistenden Abgaben q) zur Achtsamkeit anregen. Ebenso sind Zählungen und Geschlechtsregister, r) welche allerdings schon an und für sich sehr wichtig sind, durch die פ hervorgehoben. In gleicher Weise sind besonders wichtige Gebote wie z. B. der Sabbat, s) die Reinigung der Frauen, t) der Kampf gegen Amalek, u) die Philacterien v) so wie der Hauptsatz des Gottesglaubens und das Verbot des Götzendienstes w) durch פ ausgezeichnet. Alles dies führt zu dem Schlusse, dass diese Schreibeweise schon früh und ganz gewiss in den Hasmonäertagen im Gebrauche war. Bei der Festigung des religiösen Lebens in dem wieder erblühenden Staate hat man wohl diese Stücke oft vorgelesen und erklärt. Ebenso mag man die Berichte über den Auszug aus Egypten, den Durchgang durchs Meer x) benützt haben, um den Muth des Volkes zu beleben und zu kräftigen. Vor diesen sehen wir ebenfalls die פ. Aus ähnlichem Grunde werden Lehrsätze, welche die hagadische Auslegung mit Vorliebe berücksichtigt y) oder der

---

immer פ mit 3 Ausnahmen, החדש הזה, הבדלו מתוך und מי מריבה. Die Begründung s. f. N.

q) Lev. 10, 23. Deut. 14, 21. 15, 19.

r) Gen. 10, 1. 11, 10. Das Geschlechtsregister der Semiten ist wichtig. 25, 1. Abrahams Nachkommen. 25, 12. Ismaels Geschlecht. vgl. B. Rabba 62. ע"י שבא מקדקדו של מדבר לגמול חסד לאביו 35, 12 (im Verse) 46, 8 hat ס weil Jacob nach Egypten zog. s. f. N. Exod. 12, 37. Num. 1 22 (12 mal). 2, 32.

s) Exod. 20, 9. Nur das Sabbatgesetz פ, die sonstigen 10 Gebote ס. Sabbatgesetze haben immer פ, nur ויקהל ס aus weiter anzuführendem Grunde. Exod. 31, 12. Num. 28, 8.

t) Lev. 15, 19.

u) Exop. 17, 8 (2 mal) Dent. 25, 17.

v) Exod. 13, 1 (2 mal).

w) Exod. 32, 7 (2 mal). Deut. 4, 25. 6, 4 (שמע wichtig als tägliches Lesestück). 7, 19 (kurzer wiederholender Satz). 9, 1.

x) Exod. 9, 22 (grosse Wunderthat, bei נטה ידך אל השמים immer פ. vgl. Schem. Rabba 11 הה"ד כל אשר חפץ ה' עשה 10, 12. 11, 1 (die letzte Plage wichtig) 14 1 (5 mal). 16, 11. 17, 1 Num. 20, 7. 21, 4.

y) Gen. 3, 22 (B. Rabba 21 הן האדם כא' ממלאכי השרת, נתן לפניו ב' דרכים הן התחיל מקונן, פתח לו פ' של תשובה Num. 28, 31. An den Neujahressatz reiht sich eine weitläufige Hagada von der Weltschöpfung. vgl. Pesikta die sehr oft auf Num. 28, 23 Bezug nimmt. Deut. 22, 6. vgl. Cholin 142

halachischen Praxis besonders wichtig z) waren, durch פ ausgezeichnet. Wenn es für das Ansetzen der offenen Parascha (פ) bestimmend war, dass eine Erzählung oder ein Gesetz neuen Inhaltes folgt, aa) oder endlich eine der bezeichneten Rücksichten und Umstände das Hervorheben des Satzes erfordert, so wird auch der geschlossene Absatz (ס) nicht nur bei geringen Unterabtheilungen der Gesetze und Erzählungen angesetzt; bb) auch hier sind andere Motive sehr oft massgebend. Traurige, trübe Ereignisse, cc) bei denen auch manch-

---

ב׳ דברים מתן שכרן בצדן כבוד אב ושלוח הקן. Alle anderen Sätze der Perikope כי תצא haben fast ausnahmslos ס.

z) Exod. 22, 13. Ein Leihfall, bei dem kein Eid, wie bei den früheren, vorkömmt. Lev. 1, 4. Für das Vogelopfer sind andere Normen festgesetzt. בנוצתה, ונמצה, ומלק. 3, 6 bei Kleinvieh eine andere Norm. האליה תמימה, לעמת העצה 3, 12 bei עז s. Tor. Kohanim הפסיק הענין שלא תהיה העז טעונה אליה. 13, 9 wird מחיה erklärt, im Vorigen סימן שער לבן. 13, 8 s. Tor. Koh. אין לי אלא שחין הב׳ מאליו מחמת ד״א מנין ת״ל שחין שחין. Num. 12, 14 wird נזיפה hervorgehoben. vgl. Sifre Behaalot. אל נא רפא. שאלו תלמידים עד כמה יקצר אדם בתפלה . . אל יקצר יותר ממשה. Deut. 19, 11 וארב לו וקם עליו ist ein wichtiger Punkt für die Halacha von ספק נפשות. Vgl. Sifre und Ketub. 15, a.

aa) Gen. 2, 4. 6, 5 Beginn der Sündflutherzählung. 9, 18 Geschichte, der Noasöhne. 11, 1. 12, 1 Auszug Abrahams. 36, 1. 38, 1. Exod. 1, 8. 2, 1. Geburt Moses, wichtig. 7, 8. Die Zeichen beginnen. 21, 28 Gesetze über Geldschäden beginnen, während früher die Körperverletzungen behandelt wurden. 28, 1. Oberpriestergewänder. 35, 4. 39, 33 Vollendung und 40, 1 Errichtung des Zeltes. Lev. 3, 1. 5, 1. Neue Opfergattung. 11, 1. 13, 1. 13, 29. 14, 33. 15, 1. 18, 1. 20, 1. 24, 1. (2 mal). 24, 12. 26, 14. Die Strafandrohung beginnt. 27, 1. Num. 5, 1. (4 mal). Wichtige Gesetze. 11, 1. 12, 1. 14, 11 (2 mal) Sünde der Auskundschafter, wichtig, immer פ. 15, 32 und 37. 17, 6. Neue Empörung. 20, 1. 21, 1. 25, 1. 26, 1. (Vgl. Midrasch Esfa, Jalkut נתקנאו האומות הביאו יחוסיכם). 27, 12. Moses soll das Land erblicken. 28, 1. 32, 1. Deuter. 4, 1. Nach der geschichtlichen Einleitung der Beginn der Sittenlehre. 5, 1 (Zehngebote, wichtig). 10, 11. Neue Anrede und Erzählung vom Zuge. 13, 2. 21, 1 wichtig, um den Mord hintanzuhalten. 26. 1. 27, 1. 31, 1. 32, 1. Lied (2 mal).

bb) Von den ס heben wir hervor: Gen. 10, 15. (2 mal). Kanaan, dessen Namen Palästina führt, hat Intresse, darum ein ס Absatz. Lev. 2, 1. (5 mal) Das Mehlopfer ist minder bedeutend, wird auch als Beigabe dem Ganzopfer angeschlossen, darum ס. 5, 14 Opfer für geringe unbeabsichtigte Sünden, untergeordnet. Vgl. Torat Kohanim הכל חייבין על שוגג כמזיד וכאן אשם על שוגג לבד. 13, 24. מכות אש ist dem vorhergehenden שחין gleichgestellt. Tor. Koh. שהן מטמאין בשבוע אחד בב׳ סימנין בשער לבן ובפסיון ולמה חילקן הכתוב לי׳ שאין מצטרפין. 23, 4 Azeret steht mit Passa in Verbingung. 23, 25. Der

mal hagadische Ausführungen eine Rolle spielen, dd) Berichte über unliebsame Personen und Orte, ee) Worte, welche ein Unglück, einen Fluch oder eine Strafe ff) ausdrücken, und welche man nicht hervorzuheben pflegt, (vgl. hieros. Tal. Meg. III. 7), Erzählungen, welche auf bevorzugte Personen und Gegenstände einen Schatten werfen könnten, gg) fordern

---

Versöhnungstag steht in Beziehung zum Neujahre. Num. 28, 21. Hier werden den Leviten keine Rechte eingeräumt, vielmehr wird ihnen der Bodenbesitz abgesprochen, daher ס. 21, 17. Nur die kurze Notiz von Liede unterbricht die Reisechronik. In Deut. sind die verschiedenartigen neben einandergestellten Gesetze durch ס gesondert.

cc) Gen. 24, 1. Lev. 9, 1. Num. 22, 1. Deut. 34, 1.

dd) Gen. 5, 1. Obwohl Geschlechtsregister, doch zusammenhängend mit der Zeit d. Enosch. Ber. Rabb. 24 נתקלקלו הדורות. אז הוחל בג׳ מקומות; ל׳ זה לשון מרד. 15, 1. Obwohl vor אחר הדברים האלה hängt das Stück doch mit dem Vorhergehenden agadisch zusammen היה אברהם מתפחד וא׳ כל אותן אולוכסין שהרגתי. Exod. 6, 3. Dies könnte auf Moses einen Schatten werfen אמר הקב״ה נגליתי לאברהם וכו׳ ולא הרהרו אחר מדותי חבל על דאבדין ולא משתכחין 26, 1. vgl. Menach. 29 a ג׳ דברים נתקשה משה, מנורה. Auf eine Schwäche Moses sollte nicht hingewiesen werden. (In dem Berichte über die Verfertigung der Geräthe Ende Exod. folgt auf die Lampe der wichtige Altar, daher dort die פ). 27, 9 (2 mal) vgl. Tanchuma לא שאני צריך לנרות. 36, 20. (יריעות עזים wurde viel gedeutet und angewendet. Es scheint, dass auch Boraitha Melechet Hamischkan, Jellinek, Bet Hamidrasch III 144, die Ausführungen des 36. Cap. im Auge hat, da die Sätze mit כיצד עשה beginnen und viele Erläuterungen an ויעש anknüpfen. vgl. Tanchuma Teruma. So könnte es erklärt werden, dass vor ויעש יריעות עזים 36, 13 פ erscheint und 26, 7 gar kein Absatz ist). Num. 7, 4 hängt agadisch mit dem Priestersegen zusammen und weist auf den Tod der Aroniden hin. vgl. Sifre. Deut. 21, 10 לא דברה תורה אלא כנגד יצה״ר s. Kiduschin 21 b.

ee) Gen. 16, 1 (2 mal) Hagar. 20, 1 Töchter Lots. 26, 34 (2 mal) Esau. 33, 18. 34, 1. 39, 1. Exod. 6, 29. Nach וידבר ה׳ בארץ מצרים immer ס. vgl, Mechilta בתוך העיר לא היה מדבר לפי שהיתה מלאה שיקוצים. Exod. 12, 1. Ebenso vgl. ג׳ דברים נתקשה משה, חדש. Lev. 24, 10. Num. 22, 2 nach בערבות מואב. Ebenso 33, 50. Ueber Gen. 46, 8 s. Note r.

ff) Gen. 17, 15 ונכרתה. Exod. 16 4 nach ברעב. 33, 1 (ויגוף. Von Arons Fehler soll die Aufmerksamkeit abgelenkt werden. Dieser Vers wurde auch nicht übersetzt. hiero. Meg. IV 11). 31, 1. Lev. 13, 47 טמא הוא בדד. 22, 25 . . . מום בם. Num. 18, 1. האם תמנו לגוע. 37, 1 ולא נותר מהם איש. Deut. 17, 14 ובערת הרע. . ולא יזידון עוד (obwohl folg. v. Könige gesprochen wird.)

gg) Gen. 21 1 . . . על דבר שרי. Der Text וה׳ פקד scheint noch nicht Neujahrslection gewesen zu sein. vgl. Meg. Misch. III. Ende. Babli das. 31 a. Num. 20, 12 (2 mal) 27, 15 nach der Erzählung vom Haderwasser.

die ס, da man bei diesen Sätzen die Aufmerksamkeit der Leser nicht festhalten will. Es lässt sich schwer ermitteln, ob und welche dieser פ und ס höchst alten, und welche jüngeren Datums sind. hh) Doch zeigt der Umstand, dass die halachischen Unterschiede betreffs der Opfer in Lev. durch פ in scharfer Betonung hervorgehoben werden, auf eine Zeit, in welcher den Opfergesetzen besondere Aufmerksamkeit zugewendet wurde. Nicht minder bezeichnend ist die, wenn auch hagadische Rücksicht, mit welcher Gen. 49 im Segen Jacob's die Sprüche, welche den Söhnen der Mägde gelten, die ס, jene aber, welche sich auf die Söhne Rahel's und Lea's beziehen, die off. Parascha haben. Die Anfänge der später festgesetzten Perikopen fallen meist mit פ zusammen. Bei einigen wurde aus gewissen Gründen, obwohl der Lectionsanfang zur Aufmerksamkeit anregt, die ס belassen, ii) Die Eintheilung in Capitel, welche seit der Vulgata in Uebung kam, berücksichtiget die alten P. wenig. Uebrigens zeigen alte Torarollen nur eine äusserst geringe Verschiedenheit in Bezug auf

---

hh) Die ס, nach Einleitungen und bei Berichten, die zwischen den fortlaufenden Erzählungen eingefügt sind, zeigen auf ein hohes Alter dieser Schreibeweise. Exod. 3, 1. Der Satz ומשה reiht sich historisch an 2, 22. ferner Exod. 25, 10. Num. 1, 20 wo die Zählung beginnt. 7, 12. Exod. 6, 14 nicht vollinhaltliches, eingeschaltetes Geschlechtsregister. 12, 51 reiht sich dem Verse 42 an. 31, 18 (bezieht sich auf 24, 18.) 35, 1 liegt hier nicht im Flusse des Textes. s. Mechilta למה נאמרה פרשה זו. Numeri 9, 15 reiht sich an Cap. 2 an. 15, 22 und 27 sind zwischen Erzählungen eingefügt und reihen sich den Opfergesetzen in Lev. an. Deut. 11, 27. (vergl. den ausführlichen Text 30, 15). 16, 16.

ii) ויצא Esau's Heirat beschliesst die frühere Sidra; ויגש Mitten im Flusse der Erzählung, vergl. den früheren Vers . . . הוא יהיה לי עבד. ויחי; ohne jeden Absatz s. B. Rabba למה פי׳ זו סתומה; וארא. Agadisch wird hier Moses in den Schatten gestellt הם לא הרהרו על מדותי; בשלח Vers 17—22 scheint eingeschaltet. Die eigentliche Erzählung beginnt Cap. 14. s. Nachmanides z. N. und Frankels Monatschrift 1870 S. 203; תצוה ist in regelmässigen Jahren kein Perikopenanfang; ויקהל Die ersten Verse sind eingefügt und erscheinen als eine Wiederholung aus Cap. 31, 12; פקודי ist in gewöhnlichem Jahre kein Perikopenanfang; שמיני Unglück der Priester; בלק Nach den die Unglücksstätte בערבות מואב nennenden Worten immer ס; ואתחנן Gott zürnt und erhört nicht die Bitte Moses; שפטים Das Stadtgericht gegenüber d. Synhedrion, bei dessen Anordnung פ vorgesetzt wird; כי תצא. vgl. Kiduschin 21 b לא דברה תורה אלא כנגד יצה״ר.

Ansetzung der פ und ס. Die chinesische Torarolle der k. k. Hofbibliothek in Wien scheint auch die Sedura (vgl. Jacob Tam Tosafot Menach. 32 a והאידנא) zu kennen und hat auch Varianten. z. B. Gen. 26, 34 פ; Exod. 13, 17 vor ויהי בשלח d. פ; 20, 17 gar keinen Absatz. (vgl. Maasse rokeach zu Maimonid. h. Sefer Tora VIII) Doch ist diese Rolle jüngeren Datums. Ueber die Perikopen des 3 jährigen Cyclus s. Cap. XVI N. 35.

74. Offen wird die P. genannt, wenn rechts am Anfange der Zeile eim Raum von mindestens 3 Buchstaben leer bleibt; als geschlossen wird sie erklärt, wenn ein solcher Raum in der Mitte der Zeile frei ist. Der offene Raum links am Ende der Zeile wird hier nicht erwähnt, und ist somit nicht direct dem hieros. Talm. Meg. I 9 widersprochen, der nach Ascheri's und Jak. Tam's Lesart nebst den Bestimmungen unserer Hal. noch die hat, dass auch der links am Ende der Zeile freie Raum die פ bildet. vgl. indess Tosafof Menach. 32 a והאידנא und Maimuni. Jad, S. Tora 8, 1. S. Hatrumot Nr. 200 hat hier wohl irrthümlich וכמה יניח בסוף השיטה ותהיה נקראת סתומה.

75. Asulai und Schapira führen Lesarten an, nach denen der freie Raum 9 Buchstaben zu betragen habe. ג' שמות של ג' אותיות. Diese Lesart fand Jos. Karo Tur J. Dea 275 auch in Ascheri. Die chinesische Rolle hat meist nur 3 Buchstaben freien Raum, zumal bei geschlossenen Absätzen.

76. Für ישייר שיטה א' liest R. Jeruch. und S. Hatrumot צריך לשייר. Wenn die Parascha gerade mit dem Schlusse einer Seite beendiget ist, wird oben am Beginne der neuen Seite eine Zeile leer gelassen. CA. hat גמר כל הפרשה בסוף הדף ושייר שיטה אחת יתחיל מלמעלן ואם ..., wonach festgesetzt wird, dass man, wenn nach Beendigung der Parascha die letzte Zeile der Seite leer bleibt, sofort oben mit der ersten Zeile der neuen Seite zu schreiben beginne. Diese 2. Bestimmung möchten wir auch in dem letzten Satze der Hal. nach C. und Ed. ausgesprochen sehen, wo freilich die Worte שם של ג' אותיות überflüssig und aus Früherem eingeschoben wären. Der Satz ist ואם שייר מלמטה יתחיל מלמעלה zu lesen. Aehnlich liest auch E. Wilna. Sonach bildet die ganz leere Zeile am Ende oder am Anfange der Seite die פ, da durch den leeren Raum die Auf-

merksamkeit angeregt wird. s. Landa. Vgl. As. und Nbg's. Erklärung des Satzes in Bezug auf ס. Ueber die leere Zeile in der Mitte der Seite wird hier nichts bestimmt. s. S. Tora I Ende. vgl. Maimonides und Ascheri.

Die Zahl der Halachot ist in C am Ende dieses Capit. nicht wie sonst angegeben. s. N. 28.

Capitel II.

1. Damit die Schrift leicht und gut leserlich sei, soll 1
zwischen den Buchstaben der Torarolle ein geringer, zwischen den einzelnen Worten ein grösserer Raum bleiben. Ist der die Buchstaben trennende Zwischenraum zu gross, oder fliessen diese räumlich ineinander, so kann die Rolle liturgisch nicht verwendet werden. Während die Boraitha im Jeruschalmi nur den Zusammenfluss der Zeichen an ihrem Kopfe verpönt, ihn aber an dem unteren Ende der Buchstaben nicht für störend hält, ist hier die Sorgfalt in der liturgischen Graphik weiter geführt, und jedes Zusammenfallen der Buchstaben für unstatthaft erklärt. Auch die alten syrischen Handschriften haben leere Räume als Theilungszeichen, wie bei der Keilschrift zwischen den einzelnen Worten ein schiefes Keil gesetzt ist. s. Jahn, Einl. S. 354. Ul. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit II § 174. Diese Absonderung der Worte durch leere Zwischenräume ist sehr alt und wird wohl auf die Zeiten zurückzuführen sein, in welchen die assyrischen Schriftzüge in Uebung kamen. Wenn auch die LXX manchmal die Initial- oder Finalbuchstaben eines Wortes zu einem anderen Worte als unser hebr. Text lesen, so findet sich doch in der ersten kritischen Beleuchtung des Textes, in den Ketib's und Keri's keine Schwankung in Bezug auf die Einbeziehung eines Buchstabens zu dem einen oder anderen Worte. vgl. Cap. V 10—11. אות ist das einfache Zeichen. Gen. 4, 14. Num. 2. 2 und bedeutet hier: Buchstabe; שם, der Ausdruck für das grössere Zeichen, II Sam. 8, 13. Jesaj. 55, 13. 56, 5 und für Namen überhaupt, hat in unseren Halachasätzen die Bedeutung „Wort."

vgl. Sabbatai Kohen Jore Dea 276, 4. Als man später שם mit Vorliebe für den Gottesnamen brauchte, setzte man für das alte שם zur Bezeichnung des Wortes תיבה, welcher Ausdruck auf die Zusammensetzung des Wortes aus mehreren Buchstaben hinweist. Im ersten Satze liest CA. כדי שיהיו מפורדין וניכרין, im zweiten hat CM שלא יהו מעורבין.

2 2. Der Raum zwischen den Zeilen beträgt eine Zeile, zwischen den Worten einen Buchstaben, zwischen den einzelnen Buchstaben die Breite eines Härchens. Obwohl der Wortlaut dieser Halacha dem Jeruschalmi entnommen ist, welcher den Raum zwischen den Buchstaben כל שהוא angibt, wird hier doch der freilich sachlich gleiche Ausdruck des babyl. Talm. Men. 32 a כמלא חוט השערה angewendet. vgl. das. כמלוא אות קטנה wie CM auch in unserer Hal. für כמלוא אות hat.

3. Der Text muss fortlaufend geschrieben, das Wort, mit welchem die Columne schliesst, darf nicht an der Spitze der neuen Columne wiederholt werden, wie dies sonst gewöhnlich in Handschriften geschieht.

4. Der Satz ist aus Hl. 1 wiederholt. vgl. S. Tora II. 1.

3 5. Menach. 30 a und b findet sich die Bestimmung, dass von einem 5 buchstabigen Worte am Ende der Zeile blos 2 Buchstaben ausserhalb der Zeile in den Zwischenraum hinein geschrieben werden dürfen, ein zweisilbiges Wort kann jedoch nicht in den Zwischenraum der Columnen gesetzt werden. S. Tora II. 2 setzt ebenfalls fest, erstens, dass man von einem vielbuchstabigen Worte 2 Buchstaben in den Zwischenraum schreiben dürfe, keinesfalls aber 2 Buchstaben eines kleinen Wortes; zweitens, dass man das kleine Wort überhaupt, auch das zweibuchstabige, nicht in den Zwischenraum setzen könne. Da in der letzten Bestimmung das Hinschreiben des zweibuchstabigen Wortes zwischen die Columnen untersagt ist, so wird nun der erste Satz, „man setze nicht 2 Buchstaben von dem kleinen Worte zwischen die Seiten“ näher erklärt und ausgeführt, dass von dem kleinen d. i. dreibuchstabigen Worte nicht 2 Buchstaben in den Zwischenraum gesetzt werden dürfen. Demnach lautet unsere Halacha übereinstimmend mit S. Tora, aber verkürzt מניחין בין דף לדף . . .

משם קטן (כ אותיות משם גדול) אבל לא משם קטן Zu diesem משם קטן wurde nun die Erklärung של שלש אותיות hinzugefügt. Abschreiber stellten diese Erklärung irrthümlich zu dem Satze von dem Anschreiben eines ganzen Wortes in den Zwischenraum, zu שם קטן בפ״ע, wo ja entschieden auch auf das zweibuchstabige Wort hingewiesen ist. Landa und Asulai lesen hier ואם היה שם קטן בפני עצמו של שני אותיות אסור. Ferner wurde dem Satze die Bestimmung für das vierbuchstabige Wort eingefügt, von welchem auch nicht 2 Buchstaben, die Hälfte des Wortes, in den freien Raum zu schreiben sind, da eben der grössere Theil des Wortes innerhalb der Zeile geschrieben sein muss. Die Halache lautet demnach: מניחין בין דף לדף (וכו׳) (שם של ד׳ אותיות אל יכתוב וכו׳ ושתים בין דף לדף) אבל לא משם קטן (של ג׳ אותיות) ואם היה שם קטן בפ״ע אסור.

6. Jerusch. setzt als Zwischenraum der Columnen die Daumenbreite fest. Menachot 30 a gibt die Breite von 2 Fingern an. Unsere Hl. so wie S. Tora hat für die Torarolle die letzte Bestimmung und lässt das אגודל für einzeln geschriebene Bücher des Pentateuchs und für die Propheten gelten. Als Spatium wird für die Tora an der unteren Blattseite die Faustlänge, an der oberen Seite $^2/_3$ derselben (in CP fehlt das שני und hat er nur ומלמעלה חולקין בטפח), für die anderen h. Schriften am unterem Rande 3, am oberen 2 Finger Breite festgesetzt. Jeruschalmi und Menachot das. haben für den oberen Raum in der Tora 3 Finger. Dies ist das Minimum. Doch darf niemals der leere Raum grösser als der sein, den die Schrift einnimmt. C. und S. Tora haben כן וכן; C auch שלא יהו זה לזה, was aus CM zu ergänzen ist שלא יהו בין זה לזה הרוחות מרובות. CP hat ובלבד שלא יה׳ הרוחות מרובות wie die Ed. Zwischen den einzelnen Büchern des Pent. sind 4 Zeilen, zwischen den Büchern der Propheten 3 Zeilen Raum zu lassen. Nach Jeruschalmi וצריך לשייר בין ספר לספר כמלא ד׳ שיטין ובנביא של י״ב ג׳ . . genügt der 3 Zeilen weite freie Raum wohl als Spatium zwischen den einzelnen Büchern der 12 kleinen Prophete, für die andere Bücher der h. Schrift sind wie für die Bücher des Pent. 4 Zeilen Raum bestimmt. s. B. Batra 13b. Auch Cs, CP und Eschkol lesen hier ובנביאים של ת״ע ג׳ שיטין. Nach dieser Lesart, welche die anderen Propheten nicht

erwähnt und für sie keine ausdrückliche Bestimmung hat, könnte diese Auslassung damit begründet werden, dass man den Anfang eines Propheten auf einer neuen Seite zu schreiben begann, daher die Bestimmung über den Zwischenraum für sie wenig Bedeutung hatte. s. Cap. III Hl. 2. Doch hat CA. ד' שיטין וכן בכל נביא ונביא של תרי עשר ג' שיטין. vgl. B. Batra das. Maimuni Jad, S. Tora 7, 15 und Tur J. Dea 583.

7. Ueber die Massbestimmungen אגודל, אצבע, טפח s. Maimuni das. 9, 9. und Zuckermann, das jüdische Masssistem S. 11. Während אצבע, טפח, אמה (Jer. 52, 21) biblisch sind, findet man auch noch in der Mischna אצבע für die Finger, ohne sie zu unterscheiden. Bechorot 39 b. Doch hat Mischna Joma II, 1 אגודל. Torat Kohanim wird er noch biblisch בהן genannt. Im Talm. werden auch für die einzelnen Finger besondere Namen gebraucht. Ketubot 5 b. Menachot 11 a.

8. Die Bezeichnung für die einzelnen Bücher des Pentateuchs ist: Das Fünftel. חומש. So hat schon Mischna Joma 7, 1, wo das 4. Buch den Namen חומש הפקודים führt. Megilla 31 b wird das 5. Buch משנה תורה (vgl. Deut. 17, 18) und das 3. תורת כהנים genannt. Zur Unterscheidung von der mit aller Pünktlichkeit zum liturgischen Gebrauche angefertigten Tora nannte man die zu gewöhnlichen Lehrzwecken, wenn auch in eine Rolle zusammengeschriebenen Pentateuchbücher חומשין. vgl. Cap. III 3. Auch bei der Megillarolle, wenn sie in Theilen geschrieben war, kömmt der Ausdruck חומשין vor. Jeruschalmi Megilla II, 4. Vielleicht steht dies mit der masoretischen Eintheilung der Esterrolle in fünf Paraschiot in Verbindung.

5 9. Es muss jedes Blatt wenigstens 3 Columnen enthalten. Ist aber die Torarolle zu Ende geschrieben und nur noch ein geringer Texttheil auf dem neu anzufügenden Blatte zu schreiben, dann kann dies letzte Blatt auch nur eine Columne Schrift enthalten. (הספרים bedeutet hier nach d. v. Hal. die 5 Bücher des Pentateuchs) vgl. Menachot 30 a.... נזדמנה לו יריעה אבל בסוף הספר אפי' פסוק א'. C. hat bei dem vorhergehenden Satze מניחין בין ספר לספר eine besondere Halacha 5 und zählt hier bei גמר כל הספרים schon Hal. 6, wie diese Sätze auch in Ms. Sefer Tora besondere Halachot ausmachen. Im weiteren

Verlaufe des Capitels ist aber wie in d. Ed. bei Hal. אין פותחין wieder Hal. 6, eben so ferner Hl. 7, 8 u. s. w. angeschrieben welche Halachot, da C. einmal מניחין בין ספר לספר als besondere Halacha zählt. 7. 8. 9 u. s. w. sein sollten. Sämmtliche Sätze des Abschnittes, in der Edit. 11, wären sonach 12, wie sie wirklich am Ende des Capitels summirt werden. Wahrscheinlich um dies auszugleichen ist in C. vor והתופר צריך שיהא משייר Hl. 12 notirt.

10. Am Ausgangsende der Schriftrollen muss ein leerer Streifen zum Umrollen gelassen werden מניחין בסוף הדף כדי הקיפו. Dies ist die einfache Lesart d. C, in Uebereinstimmung mit Jeruschalmi und Tosifta Jadaim II. vgl. R. Simson Jadaim III, 4. In diesen Rollstreifen gab man nach Jerusch. und B. Batra 13 b einen Stab. Vielleicht nahm man in alten Zeiten keinen Stab und benützte den einfach umgerollten Streifen als Stütze für die um denselben zu legenden Blätter. Den 1. Modus bezeichnet die 2. Lesart der Edit. עושה עמוד בסוף כדי להקיפו, wie sie Nbg. hat. Bei der Torarolle war die Rollsäule am Anfange und am Ende angebracht, da man behufs der wechselnden Vortrags-Parascha, z. B. der Festtage, dieselbe bald von der einen, bald von der andern Seite rollte, daher sie auch gewöhnlich in Halbrollen gewunden und etwa in der Mitte der Rolle geschlossen wurde. Andere h. Schriften, die man fortlaufend las, waren immer gegen den Anfang gerollt, daher die Säule nur am Ende der Rolle als Stützpunkt nöthig war. Die Edit. hat auch die Variante עושה עמוד בסוף . . . בתחילה . . כדי להקיפו. Sie scheint mit Rücksicht auf B. Batra das. nach der dortigen Lesart R. Jizchak's (Tosafot das. Schw. עושה) eingefügt zu sein. Nach dieser soll man die Säule an das Ende der Bücher geben und dem entsprechend, auch an der Rolle den freien Raum zur Umschliessung der Säule lassen, am Anfange der Bücher aber auch einen, u. zw. einfach umschlingenden leeren Raum gewähren. CM. hat מניחין בסוף הדף . . . ובתחלתו כדי להקיפו ובתורה לא נתנו בו שיעור . . . . ובתחלה כדי הקיפו ואין צריך לעשות בו . . . ולתורה מכאן ומכאן. Der erste Satz sagt, dass der leere Raum gross genug bleibe, um die Säule ganz zu umfassen, da alle Blätter um dieselbe gewunden werden, bei der Torarolle müsse diese Bestimmung nicht genau ein-

gehalten werden, da sich doch nur die Hälfte der Blätter um das umgebogene Ende winde. vgl. Nachmanides Novellen Baba Batra 14 a. Der zweite Satz ist wohl mit עמוד zu ergänzen und ואין צריך לעשות בו עמוד ולתורה מכאן ומכאן zu lesen. Nach dieser Lesart wird S. Tora II, 5 zu berichtigen sein.

11. Die Fd. hat correct לתחלתו ebenso ולתורה לאמצעיתה. CM גוללין ספר של תורה לאמצעיתה Nachmanides l. c, liest hier כל הספרים נגללין סופן לתחלתן.

12. Oeffnet man die Tora, so müssen die Rollstäbe, nicht aber die Blätter selbst erfasst werden, um die gewünschte Stelle aufzurollen. Der zweite Satz gibt die Länge der Blätter auf 6 Tefachim. d. i. 24 Fingerbreiten an. Auch die Bundestafeln hatten diese Höhe. vgl. Jeruschalmi Schekalim 6, 1 und B. Batra 14 a. Nach der Lesart des Aguda אין פותחין ביריעה באורכה של תורה מו' טפחים CM מאורכה של תורה gehören die beiden Sätze zusammen, und bestimmen nur die Länge der Blätter auf 6 Tefachim. Zwar sind 6 Tefachim in B. Batra das. nur für die auf Gewil geschriebene Rolle angesetzt. vgl. jedoch Nachmanides z. St.

13. Die Lesart d. C וארכו של תורה טפחיים kann man als verkürzt angeschrieben ansehen; der Satz lautet וארכו (ששה טפחים ועביו) טפחיים, da der Länge von 6 Tefachim, welcher auch der Umfang der Rolle gleich war, nach der rabbinischen, kleine Bruchtheile vernachlässigenden Berechnung der Durchmesser von 2 Tefachim entspricht. s. B. Batra 14 b. Raschi Schw, יש בו vgl. Erubin 14 a Tos. Schgw. והאיכא.

6 14. Die Zierlickeit und die Gleichmässigkeit erfordert es, dass jedes Blatt mindestens 3, höchstens 8 Columnen umfasse. Die Zahl der Blätter selbst in der Torarolle ist nicht besimmt. Die Anzahl der Zeilen in jeder Seite wird hingegen normirt und sind hiefür verschiedene Zahlen, von 42 bis 98, an welche wieder gewisse in der Bibel vorkomende Zahlen erinnern, angegeben. Anfang und Ende der Hal. bildet ein Satz aus dem hieros. Talmud.

15. 42 Zeilen in jeder Seite entsprechen den 42 Lagerplätzen der Israeliten in der Wüste, 60 erinnern an die 60 Zehntausende, welche aus Egypten zogen; 72 an ebensoviele Aelteste des hohen Rathes; 98 an die im Bunde ausgespro-

chenen Verwünschungen gegen die Bundesbrüchigen. Entsprechende Bibelstellen, in welchen das Wort כתב vorkommt, sind in midraschischer Weise zur mnemonischen Festhaltung der Zahl der Zeilen benützt. Uebrigens ist, was diese betrifft, die Grösse der angewendeten Schrift zu berücksichtigen. (הכל לפי הכתב.) Cs. haben נתנו טעם, die Ed. נותנין טעם, Jalkut Behaalotcha נתנו בהם טעם. Naumburg will כמסעות, כזקנים, כרבבות, כתוכחות lesen, indess haben auch Cs und Jalkut das ב.

16. Für 42 Zeilen und Lagerplätze lesen R. Jerucham II 2, Ascheri und Meiri so wie Cs. Hagah. Maimuni S. Tora VII die Zahl 48 (מ"ח.); Num. 33, 1—49. worauf die Stelle sich beruft, zählt, Raamses einbegriffen, 42 Lagerplätze auf. Nach der Lesart מ"ח ist hier Raamses nicht mitgerechnet, hiefür aber sind die 7 Lagerplätze aus Num. 21, 12—20 eingestellt. Schon die Rabbinen haben jene Verse, welche Lagerplätze nennen, die das Register Num. Cap. 33 nicht kennt, mit Aufmerksamkeit betrachtet, (Num. 14, 25; 20, 1. 22; 24, 4. Deut. 1, 2; 10, 6 f.) und während sie in der Agada vielfach benützt werden, (Erubin 54a Nedarim 55a Bamidb. Rabba 19) bemerkt der hieros. Talm. Joma I, 1, dass die Israeliten 2 mal in Mosserot waren, und dass sie von diesem nördlichen, dem gelobten Lande nahegelegenen Punkte 8 Stationen rückwärts, d. i. südlich zogen, wobei die Endstation immer mitgezählt ist, vgl. Raschi Bibelcommentar Num. 24, 4 und Deut. 10, 6. s. RGA. der Gaonen. Lyk, Nr. 4, wo Hai die Zahl 42 hat und sie begründet. וששאלתם כמה שיטין בכל דף ודף מ"ב כנגד מ' יום שנתנה תורה וב' כנגד לוחות s. Raumer, der Zug der Israeliten. Unruh, der Zug. 1860. E. H. Palmer, the desert of exodus, und Ebers, durch Gosen zum Sinai.

17. Die Edit. hat correct ובזקנים של ישראל ע"ב. Jalkut hat nur ובזקנים ע"ב, in CM fehlt der ganze Satz. Diese Handschrift scheint Kolbo vorgelegen zu haben, welcher meint ע"ב ואינו ידוע כנגד מי vergl. Cap. XII Note 27. Jalkut hat הכל לפי הכתב wie die Edit.

18. Jalkut liest מה ישראל ס' רבוא. . . . . . כתב לך וסמיך ליה ואת ישראל. CM hat אף שיטיה של תורה ששים, das רבוא der Ed. ist irrthümlich dem früheren Satze entnommen.

19. Das ע"ב, welches hier überflüssig ist, fehlt im Jalkut,

welcher wie CM richtig דברי התורה הזאת הכתובים hat. CM liest zum Schlusse der Halacha שלא יפחות מל׳ דפין. Der Abschreiber las irrthümlich שלשים für שלשה.

7 20. Ist Columne und Blatt alt und schadhaft und wird entfernt, so darf nicht ein kleines, nur 2 Columnen enthaltendes Blatt eingefügt werden, sondern das neu eingefügte Blatt muss drei Columnen fassen, und die Schrift des neuen Blattes muss im Gleichmasse zu jener der übrigen Blätter stehen, s. Zewi Aschkenasi RGA. Chach. Zewi 19 und Note 14. Andere Erklärer haben die Halacha auf die Anzahl der Blätter bezogen, vgl. Tur Jore Dea 280. Das doppelte מחזיר des C. hat auch S. Kahira.

8 21. Die Breite der Columnen wird durch den Grundsatz bestimmt, dass sie mit dem Auge leicht zu übersehen sei; in einer kleinen Rolle ist die Breite der Columne ein Tefach. M. aus Coucy meint, diese Bestimmungen fallen mit dem in Menachot 30a angeführten ג׳ פעמים למשפחותיכם zusammen. Jose b. Juda bestimmt für eine kleine Rolle die Columnen-Breite eines Ezba. CM hat ר׳ יוסי בר יודן.

9 22. Die Lesart des C לא יעשה חצי ארכו יתר על רחבו hat auch Aguda; die Ed. ולא יעשה חצי ארכו על רחבו. CM. חצי ארכו על חצי רחבו ורחבו יתר. Das Verhältniss der Länge der Columnen zu der in der vorigen Hal. angegebenen Breite sei das von 2 zu 1. Da das Blatt nach Hl. 4 oben und unten leere Räume hat, so ist dies Verhältniss der Columnenlänge keineswegs dasselbe der Blattlänge. Einige Commentatoren nehmen diese Halacha für die Bestimmung der Blatt- oder Rollenlänge, welche nach B. Batra 14a dem Umfange der Rolle gleich sein soll. Darum will Asulai hier anders lesen. Vgl. S. Tora II, 10. לא יעשה אורכו יתר על רחבו ולא רחבו יתר על אורכו.

10 23. Die Rolle darf nicht aus Gewil-und Kelafblättern zusammengesetzt sein, da diese eine ungleiche Dicke haben, es dürfen aber, ohne dass es gerade anempfohlen wird, Gewilblätter mit Kelaf aus Hirschfellen abwechseln. Die richtige Lesart אף על פי ist gesichert, da sie Jeruschalmi, S. Tora (verkürzt) S. Kahira und Aguda hat. Ebenso citirt sie Eschkol ohne unsern Tractat zu nennen.

24. Man darf ein zerrissenes Blatt mit Pigment kleben 11
und eine Flicke auflegen. Die Naht soll an der äusseren unbeschriebenen Seite der Blätter, nicht von innen gemacht werden. So Simon b. Eleazar Namens R. Meirs. S. Kahira liest S. b. Gamliel. Eine strengere Ansicht untersagt jedoch die Flicke und das Pigment, vgl. Korban Eda hiero. T. Meg. I 9 zu der dort angeführten mosaischen Halacha. Ascheri will die Meinungsverschiedenheit auf die Flicke und das Verkleben des Pergamentes beziehen, bevor es zu liturgischen Zwecken verwendet wird, und wäre die Meinung der Lehrer darüber getheilt, ob auf das so hergerichtete Pergament neu zu schreiben sei. Das folgende ס״ת שנקרעה תולה עליו hätte die schon den Text enthaltende Rolle, welche zerrissen wurde, im Auge, und diese darf man ohne weiters in solcher Weise ausbessern. דבק ist ein Pigment, mit dem man zerrissene Schriften verklebte. Sabbat 77, Cholin 51, Erubin 67, vegl. Nathan R. Aruch. S. Kahira hat אין דובקין בדבק ואין כותבין ע״ג הדבק ולא ע״ג מטלית. Die Halacha, welche eigentlich mit אין תופרים במקום הכתב endiget, (אין תופרים haben Cs. S. Kahira, S. Tora II, 12 gegen die Ed. אין כותבין) erhielt den erklärenden Nachsatz, dass die Naht auf der äusseren unbeschriebenen Seite stattfinde. מכפנים אלא מבחוץ. hienach ist CM. zu corrigiren, welcher אין תופרין במקום הכתב מכפנים ולא מבחוץ hat.

25. Die Naht darf nicht bis zu dem äussersten Ende 12
der Blätter geführt werden, da sie sonst beim Rollen leicht zerreissen. Cs. lassen mit dem Worte והתופר, dass in der Ed. fehlt, eine neue H. beginnen, s. Note 9.

26. Bie Bestimmung, dass ober- und unterhalb der Naht ein geringer Raum offen klaffen müsse, (unten nach oben, oben nach unten) wird vom Jeruschalmi als mosaische Hal. angeführt. Diese Bezeichnung wird aber mit dem schlagenden Einwurfe widerlegt, dass hier ja der Nützlichkeitsgrund, damit die Rolle nicht zerreisse, betont wird, der strenge halachische Satz also ausgeschlossen ist, vgl. Babli Meg. 19b. ומחו ליה אמוחא אמרו אלא שלא יקרע (so liest Alfasi) לא. Dieser Einwurf wird in unserer Hl. mit den Worten ומחי לה אמוח׳ מלמטה וכו׳ למטה (so hat die Edit. CM. liest ומאחו ליה על מחייה) angedeutet. CP

hat ואחוי ליה מאחוי; N. Romi liest Meg. das. ומחינא ליה באזרפתא ומחי ליה אמוחא.

27. Es ist mosaische Hal., dass der zerrissenen Rolle eine Flicke aufgelegt werden könne. Ascheri liest das ה"ל"מ zu ס"ת שנקרע vgl. Asulai. Das מבחוץ, welches C und Ascheri lesen, fehlt in der Ed. CM. וספר שנקרע שתולה עליו, S. Kahira, Ascheri und S. Tora ספר שנקרע טולה. Hiedurch ist bewiesen, dass dieser Satz mit dem am Ende des Cap. vorkommenden dort incorrect abgeschriebenen Satze identisch ist. Zu טולה des Acheri ist hieros. Talm. und Alfasi וטולין במטלית zu vergleichen.

28. Ueber die Endbuchstaben ist Hupfeld Studien 1830 S. 264 f. nachzulesen. Es ist kaum anzunehmen, dass die Bildung der Endbuchstaben blos ein kalligraphisches Ausziehen der gebogenen Buchstaben war. Wenn man bedenkt, dass die assyrische Schrift in einiger Verwandtschaft zur Keilschrift stehen wird, ist vielmehr zu vermuthen, dass die platten Dächer der Buchstaben eine spätere Zuthat sind, und die Form der Endbuchstaben den ursprünglichen Lautzeichen näher kommen mag. Um die Trennung der Worte anzuzeigen, behielt man, wie in den andern semitischen Sprachen, gerne die Endbuchstaben bei, welche in oft wiederkehrenden Verhältnisswörtern vorkommen. (אך, אם, אין, אף). Dass gerade מנצפך als Endbuchstaben beibehalten wurden, steht vielleicht mit der Verwendung dieser Buchstaben als Zahlen (Hunderte) in Verbindung. Das ל, welches schon in der einfachen Form das Keil nach unten gezogen hat, und das ganz geschlossene ם konnte hiebei nicht berücksichtigt werden. Angemessener als eine Veränderung des ע war die des ף und ץ, welche als Zehner nur die dekadische Steigerung des Zahlenwerthes פ und צ ausdrücken. Hieros. Talmud das. schwankt in der Angabe des Alters und des Gebrauches der Finalbuchstaben, s. auch Babli Sabb, 104a. und Frankel Vorstudien Seite 213 No. f., vgl. R. Jacob Tam, hajaschar No, 332.

29. Wiederholung des früher vorkommenden, hier ebenfalls מבחוץ ולא מבפנים zu lesenden Satzes.

Capitel III.

1. Obwohl der Pentateuch in höherem Ansehen steht, 1
so gestattet R. Juda doch, mit demselben fortlaufend in einer
Rolle die Propheten abzuschreiben. Andere Lehrer untersagen
es. Hieros. Tal., der wie Babli für R. Juda R. Meir hat, fügt
zur zweiten Ansicht noch hinzu, dass man Propheten und
Hagiographen zusammenschreiben dürfe אין כותבין תורה ונביאים
כאחת אבל כותבין נביאים וכתובים כאחת. (C hat כאחד für כאחת der
Edit.) Babli B. Batra, dem Ausdrucke unserer Hl. בפני עצמן
Ed. בפני עצמו verwandt, hat den Satz noch ausgedehnter. Im
Gegensatze zu R, Meir מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד meint
dort R. Juda, jede der 3 Sammlungen des h. Schriftthumes
müsse auf einer besonderen Rolle geschrieben werden, während andere Lehrer gar jedes Buch einzeln geschrieben
wissen wollen. Die ursprüngliche Halacha mag sich nur auf
das Zusammenschreiben des Pentateuchs mit den anderen h.
Schriften bezogen haben, da alte Sätze der Mischna für
Nebiim und Ketubim oft nur e i n e n Ausdruck haben. Vgl.
ספרים Meg. III. 1; נביא R. Haschana IV, 7; קבלה Mischna Taanit II, 1; Tosifta Joma II; Nidda IV s. B. Batra 13 b,
Jerusch. Meg. I 9. Hal. 2. 6. und Cap. II, 4, wo in dem Satze
über den Raum zwischen den einzelnen Büchern die Hagiographen nicht besonders genannt sind. Wenn auch die Propheten und Hagiographen ohne Zweifel in dem Zeitalter Nehemia's gesammelt wurden, so scheint diese Sammlung doch
als eine zweite neben der älteren des Pentateuchs bestanden
zu haben, und diese zweite Sammlung umschloss auch das
Psalmbuch und die andere Hagiographen. Vgl. II Makk. 2,
13. Bezeichnet ja Joseph. cont. Appion. 1, 8 neben dem Pentateuche 13 Bücher der Propheten und 4 welche Hymnen und
Sittenregeln enthalten, als das heil. Schriftthum. Man wird
also, wenn auch die Bücher der Hagiographen manchmal unter anderen Namen vorkommen, (vgl. Jeruschalmi Makkot II b
שאלו לתורה, שאלו לנבואה, שאלו לחכמה, siehe auch Vorrede zu
B. Sirach) sie doch, was allgemeine Vorschriften betrifft, mit

den Propheten zusammengefasst und eben so zusammengeschrieben haben. Vgl. B. Batra das. אבל בשני כריכות und Jeruschalmi Meg. das. Während ältere Tanaiten mit dem Ausdrucke כתבי קדש nach Mishna Jadaim III, 5 wohl auch mit כתובים noch das ganze heil. Schriftthum bezeichnen, kennt die Boraitha und Tosifta R. haschana II die Sammlung der Propheten und Hagiographen schon streng gesondert, was wohl mit der Benützung der ersten zu Haftarot, der letzten bei anderen öffentlichen Vorlesungen, wie die der fünf Megillot, nicht ohne Zusammenhang ist. Vgl. Bleek Einleitung S. 679. In gar alten Zeiten war jedes Buch der Propheten und wohl auch der Hagiographen einzeln geschrieben. Dies sah man später als Regel an, und hielt sie fest, um die einzelnen Schriften in ihrer Besonderheit intact zu wahren. Erst als man die Sammlung endgiltig abschloss und die Debatten über die Ausschliessung gewisser Schriften, von denen uns Jadaim das. Bericht gibt, beendigt waren, kam die Sitte auf, alle h. Schriften zusammenzuschreiben. Es stand auch in dieser Zeit, da der Kanon abgeschlossen war und der Text mit minutiöser Pünktlichkeit beachtet wurde, nicht mehr zu befürchten, dass Stücke verschiedener Schriften durch das Zusammenschreiben derselben in Unordnung und Verwirrung kämen. Selbst die Lehrer, welche noch den alten Brauch festhalten, die Tora nur gesondert zu schreiben, gestatten die Vereinigung von Nebiim und Ketubim, da diese in Bezug ihrer Heiligkeit und Würdigkeit als gleichgestellt galten. Jeruschalmi Meg. IV .1. Babli das. Wir haben bereits auf Josephus und Sirach hingewiesen, aus welchen ersichtlich ist, dass die Davidischen Lieder und die Sittensprüche neben der prophetischen Sammlung als eine eigene kleine Abtheilung des nationalen Schriftthumes einherging und die Ursache dieser Trennung des Schriftschatzes war wohl der verschiedene Inhalt und die Eigenthümlichkeit der Formen. Nebiim wurden zunächst an die Tora gereiht, da in denselben der Faden der Geschichte fortlauft. Obwohl sonst bei Citaten Nebiim zuerst genannt werden, (Tosifta R. haschana II; Mischna R. H. IV, 7 sind unter נביא ursprünglich die Propheten und Hagiographen bezeichnet, s. oben) hat sich doch der Brauch, in den Neujahresgebeten erst auf die

Psalmverse folgend die Stellen aus den Propheten zu lesen, erhalten, da die Psalmen, welche zum Theile schon beim Tempelgottesdienste benützt worden waren, als älter und heiliger angesehen wurden, s. Cap. XVIII Hl. 3, Herzfeld Gesch. II. S. 19. Bleek Einleitung S. 35 und Ascheri R. Hasch. 4.

2. In Cap. II Hal, 4 ist der Raum bestimmt, der zwi- 2
schen den einzelnen, zusammengehörenden 5 Büchern des Pentateuchs gelassen wird. Das Buch endiget in der Mitte einer Seite, und nach dem freigelassenen Raume von 4 Zeilen beginnt das neue Buch. Eben so werden die 12 kleinen Propheten geschrieben, die man gerne zusammenhält, damit keine dieser Schriften geringerer Ausdehnung in Verlust gerathe. Hier wird von den anderen Propheten gesprochen. Diese beginnen immer an der Spitze einer neuen Columne und man kann daher den einen Propheten von dem andern ganz abtrennen. So hieros. Talm. Nachmanides Novellen zu B. Batra 13 b hat auch in Babli וכן כל נביא ונביא מתחיל מלמעלה ומסיים מלמטה. Die hiemit übereinstimmende Lesart des CA hat hier nur אבל נותן הוא לזה ריוח בפ"ע ומסיים למטה ומתחיל למעלה. s. Cap. II Note 6.

3. Der zusammengeschriebene Pentateuch, der für den 3
liturgischen Gebrauch bestimmt ist, hat eine höhere Weihe, 4
er darf daher nicht in einzelne Pentateuchbücher zerlegt und zu anderweitigen z. B. Unterrichtszwecken verwendet werden. Hingegen kann man einzelne Pentateuch-Bücher, wie sie später zum Unterrichte d. Jugend wohl oft angefertigt wurden, wenn sonst Länge und Gleichmass der Blätter es gestatten, zu einer Tora vereinigen. Im hieros. Tal. lautet die Hal. אין עושין תורה חומשין אבל עושין חומשין תורה. S. Tora fügt hinzu אימתי בזמן שמדתן וכו' שאין מורידין . . . . In unserer Hal. erscheint noch die Erklärung der Worte „Tora“ und „Chum'schin“ eingeschoben. Ersteres bezeichnet den zusammengefassten Pentateuch, letzters die einzelnen, getrennten Bücher desselben. (תורה ה' חומשין מקובצין) (חומשין כשהם מפורדים). Diese Auffassung wird durch die Lesart d. C. תורה חמשה חומשין für תורה חומשין מקובצין der Ed. bestättiget. Cs, CP haben מפורדים für מפוזרים der Ed. Das כשם שהם des C ist irrthümlich aus כשהם, welches die Ed. und CM haben, entstanden. C שוים für שוה der Ed. Die Commen-

tatoren ziehen die eingeschobene Erklärung der Worte תורה und חומשין in den Lehrsatz, und wollen hier ausgedrückt finden, dass man aus der Torarolle auch nicht sämmtliche fünf Bücher umfassende Chumschin machen oder als solche benützen dürfe. Daher finden sie in Hl. 4 Schwierigkeiten, da diese nur das Zusammenfassen von $1\frac{1}{2}$ oder 2 Pentateuchbüchern verbietet. Vgl. Nbg. und Asulai. s. Maimonid. Jad, S. Tora X. 3. Das הרי זה am Ende der 4. Halacha fehlt in der Ed. Nur wenn man das in Bruchtheile von $1\frac{1}{2}$ oder 2 Bücher geschriebene Pentateuchexemplar zu vervollständigen trachtet, darf man es benützen, da sonst bei so umlaufenden Schriften leicht ein Theil für die ganze Tora genommen werden könnte.

4. Der Grundsatz, dass bei der Verwendung geheiligter Gegenstände eine Steigerung der Weihe zugelassen, ein Niedergang aber ausgeschlossen werde, ist im Talmud vielfach ausgesprochen und beruht auch auf diesem Satze die Mischna Meg. IV. 1. Obwohl derselbe von R. Dossa nicht anerkannt wird, (vgl. Torat Kohanim Zaw und Pesachim 26 a) ist er doch im rabb. Schriftthume bei allen Gelegenheiten als massgebend hingestellt. Begründet wird er mit dem Hinweise auf II B. M. 40, 18, wo die Rabbinen ausgesprochen finden, dass Moses, obwohl er nach Vers 2 blos den Auftrag erhält, das Zelt aufzurichten, dennoch Riegel, Füsse u. s. w. selbst hinstellt und festiget, und dies nicht durch einen andern minder Würdigen ausführen lässt, da er, der leitende Prophet, die Herstellung begonnen hatte. S. Menachot 99 a Raschi und Meg. l. c. Raschi, vgl. Jalkut Korach 17, 3.

5 5. Boëtos, Sohn Sunin's, war ein bekannter Lehrer zur Zeit R. Juda I. Irthümlich ist derselbe in Ewald, Geschichte IV. S. 358 und 363 mit dem Begründer der Secte der Boëtosäer zusammengestellt.

6. Wenn auch die Nachricht, dass Boëtos 8 Propheten zusammengeschrieben besass, unsicher ist, so wird doch der Satz von allen anerkannt, dass seine Sammlung 8 prophetische Bücher enthalten habe, die von den Hagiographen gesondert waren. Auch die B. Batra 14 b bestimmte Ordnung der Schriften hat diese Zahl. Das Streben, die Ordnung und Aufeinanderfolge der h. Bücher genau festzustellen, fing in

der Zeit an, aus welcher die erste Kunde von dem Zusammenschreiben der Bücher zu uns gelangt. War die Ordnung und der förmliche Abschluss des Kanons nach der Zerstörung des Tempels und der Zerstreuung des Volkes schon wichtig, so wurden sie um so nothwendiger, als mit dem jungen Christenthume verschiedene andere religiöse Schriften in Umlauf kamen. Wir begegnen auch in kirchlichen Kreisen jenes Jahrhunderts demselben Streben, die Ordnung der kanonischen Bücher zu kennen. Melito, Bischof von Sardes (circ. 172) theilt in Folge einer Anfrage das mit, was ihm über diese Ordnung bekannt ist (Eusebius H. E. IV 26) vgl. hierüber Origenes (Euseb. das. VI 25). Die in B. B. angegebene Ordnung der Bücher erscheint im Ganzen für das gesammte rabbinische Schriftthum massgebend und war diese Ordnung, nach der bei den Anführungen beobachteten Folgenreihe zu urtheilen, schon Mischna Joma I, 6, Jadaim IV, 5 bekannt. Vgl. Cap. XIII 3 und Cap. XIV 3. Wenn Jadaim III, 5 שיר השירים vor קהלת genannt ist, so wird dies wohl auf die alte von Simon ben Menussia herrührende Halacha, Tosift. das. II. zurückzuführen sein, welche ganz regelmässig und mit den anderen Sätzen übereinstimmend zuerst das affirmative Urtheil שה"ש מטמאין dann die Negation in Bezug auf קהלת ausspricht. Es bleibt jedoch dahingestellt, ob sich im Talmud nicht auch Spuren einer andern, derjenigen der LXX ähnlichen Anordnung der kanonischen Schriften nachweisen lassen. s. Cap. IX Note 7, a)

---

a) Als die 8 Propheten sind B. Batra das. genannt: Josua, dessen Styl dem Deutoronom. so ähnlieh ist, dann die Bücher, welche die fortlaufende Geschichte des Volkes enthalten, Judic. Sam. und Reg. Origenes im Namen der jüdischen Ueberlieferung und die LXX verbinden Ruth mit den Richtern, mit welchen es chronologisch im Zusammenhange stehet. Der Talmud stellt es, als für die Genealogie David's, des Psalmendichters, wichtig vor die Psalm. Die Masora lässt es mit den anderen gottesdienstlich, verwendeten Megillot zusammenstehen. Origenes und LXX reihen den historischen Büchern noch die Chronik an, welche die Masora nach den kleinen Propheten und vor die Psalm. setzt und auf welche die Psalmen folgen. Nach dem Buche der Könige nennt B. Batra das. Jeremias, welches die Geschichten des Königsbuches gleichsam in weiterer Ausführung schliesst. Es folgt Jesajas, welcher die grossen Hoffnungen der Zukunft ausspricht. Die Ordner scheinen den 2. Theil als den Haupttheil des

7. Die Ed. und CM haben כאחת, ebenso Halacha 4, die Lesart in Babli ist wie C כאחד.

6 8. Cs. und CA, haben דופתר für דפתרא der Edit. s. Cap. I Note 21. Dieses rohe Schreibematerial verwendete man meist zu einzelnen kleinen Aufzeichnungen und bei profanen Schriften überhaupt, daher in den Midraschim Diftera

---

Buches betrachtet zu haben, in welchem sie auch Trost für ihre Zeiten lasen. Ezechiel repräsentirt schon die spätere Zeit. Die Ordnung der prophetischen Büchersammlung hat mit der Ordnung des Textes in den Büchern selbst das gemeinsam, dass sie das Bestreben zeigt, mit Trost und Hoffnung zu schliessen, s. B. Batra das. LXX, Masora und Origenes lassen Jesajas, welcher der Zeit nach früher lebte, die erste Stelle unter den 3 grossen Propheten einnehmen. — Die 12 kleinen Propheten sind theils nach der Zeitfolge geordnet, theils, wie Keil „die 12 kl. Propheten, Einleitung“ richtig bemerkt, nach gewissen Aehnlichkeiten in der Diktion zusammengestellt. Hosea, mit תחלת דבר beginnend, nimmt den ersten Platz ein; Joel, aus derselben Zeit, folgt. Hosea 5, 8. 8, 1. 14, 2 ist mit Joel 1, 9 und 14 zu vergleichen. Der Zug der Heuschrecken, in Joel verkündet, gehört Amos 4. 9. schon der Vergangenheit an. Dieser Prophet hat auch Verkündigungen an fremde Völkerschaften, Cap. 2, darum ist ihm die ähnliche Weissagung Obadja's angeschlossen. Vgl. Amos 9, 12 und Obad. 1. Aus demselben Grunde folgt sodann Jona. Spricht dieser Prophet von der Sünde Ninives, so erzählt Micha von der Rettung Jerusalems zur Zeit Hiskias und dem Rückzuge der Assyrer. An diesen Propheten reiht sich das kleine, ebenfalls diesen Rückzug beschreibende Nahum. Die ganze kleine Sammlung der gegen die Assyrer gerichteten Bücher schliesst mit dem Gebete und dem Dankesjubel Habakuk's. Ein ähnlicher Schluss fehlt in Nahum und in dem mehr historischen Jona. Zefanja und Maleachi eröffnet und schliesst die Reihe der Propheten, die während der Rückkehr aus Babylon thätig waren. Die LXX haben vor den 12 kleinen Propheten auch Daniel, das auf Ezechiel folgt. Origenes setzt es vor Ezechiel und zählt noch Job und Esther zu den prophetischen Schriften. Die Reihe der Ketubim eröffnen die LXX mit Job, die Rabbinen aber richtig mit den auch im Tempel viel benützten Psalmen, dann folgt Job, den 3. Platz erst nehmen die Proverb. ein und stehen alle salomonischen Schriften neben einander, während die Masora, wie schon bemerkt wurde, die 5 Megillot an einander reiht. Origenes hat קהלת vor שה״ש. Das Buch Esther, von den Rabbinen wahrscheinlich in Berücksichtigung der chronologischen Ordnung vor Esra gesetzt, erscheint in der Masora vor Daniel. Mit der Chronik schliesst bei den Rabbinen der Kanon, weil der Inhalt dieses Buches, so sehr Esra und Nehemia als dessen Fortsetzung erscheinen, doch zum grossen Theile nur die Wiederholung der Geschichte ist, welche die Bücher der Könige erzählen.

und Pinax zusammengestellt sind. Hier wird die Erlaubniss, Propheten und Hagiographen mit dem Pentateuche zusammen zu schreiben, auf das Diftera-Schreibematerial beschränkt, da eine solche Rolle wohl nur zu Unterrichtszwecken dient. Bei gewöhnlichen Torarollen aber, die bei der öffentlichen Vorlesung verwendet werden können, muss der Pentateuch abgesondert gehalten werden. Dieser Satz ist keiner alten Quelle entnommen, sondern scheint angefügt, um den Widerspruch zwischen Halacha 1, worin massgebende Lehrer das Zusammenschreiben anderer h. Sch. mit dem Pentateuche untersagen, und Hl. 5 zu lösen, in welcher dies gestattet ist, s. Note 1. Auch spätere Schriftsteller suchten die Schwierigkeit, welche die Aufrechthaltung beider Sätze bietet, zu überwinden. So Hagahot Ascheri B. Batra I Nr. 52. Der Ausdruck דופתר wird im gaonäischen Zeitalter für das talmudische דיפתרא gebraucht, s. S. Kahira, H. Gedolot, Megilla. Nach Renell, der Diftera von دفتر „Erinnerungsschrift“ ableiten will, wäre דופתר die ursprüngliche Form des Wortes. Das hebr. גליון Jesaj. 8, 1 wird in der rabbinisischen Literatur meist für die leeren Spatien, aber auch für Rollen überhaupt gebraucht. vgl. Sabb. 116a, Tosifta Jadaim II. s. Simon a. Sens zu Mischna Jadaim III, 5. Auch im gaonäischen Zeitalter wird גליון für Rolle gesetzt. So S. Kahira Soferim. In unserer Halacha wird die Rolle, d. i. das zur Rolle gewöhnlich verwendete Schreibematerial dem Diftera entgegengestellt, wie die Mischna in eben diesem Sinne ihm ספר und מגילה entgegensetzt. Sota II, 5. Megilla II, 1. Dies scheint uns die richtige Erklärung der Halacha. Dass hier unter Dufter Blätter in Buchform verstanden sein sollen, ist nicht anzunehmen. vgl. Hagahot Maim. S. T. VII. und Schapira Hl. 1. Naumburg liest אבל בגוילין, E. Wilna בד"א בקלף אבל בגויל und soll nach ihnen die Rücksicht auf die Zierlichkeit massgebend sein, da die Gewil- Rolle, welche sämmtliche heil. Schriften enthielte, zu umfangreich erscheint.

9. Nach der Lesart des C. und CP., die auch S. b. 7
Aderet RGA. zugeschr. Nachmanides Nr. 248. vorgelegen zu haben scheint, ist das שניקד ראשי פסוקים die Erklärung des

שפסקו und bestimmt, dass die Versanfänge in der Torarolle nicht, wie dies in dem samaritanischen Pentateuche sorgsam geschieht, durch Punkte bezeichnet sein dürfen, da diese Zeichen eine Neuerung sind und die Tora in der alten, ursprünglichen Form geschrieben werden müsse. Diese Punkte waren wahrscheinlich in sonstigen Schriften oberhalb der Buchstaben gesetzt, ähnlich den alten babylonischen Vokalzeichen, s. RGA. Schare Teschuba Nr. 39. Nach der Edit. und CM. שפסקו או שניקד ראש' פסוקים wäre hier ausser den verstrennenden Punkten auch das Anfügen des den Versschluss bezeichnenden verticalen Striches סוף פסוק untersagt. Dies ist wohl ein altes und wahrscheinlich das älteste Tonzeichen, und mag schon früh in Uebung gewesen sein, wird aber in der Torarolle nicht angewendet, vgl. Hupfeld Studien 1837 und Rappoport Erech Millin אם. 3. Hagahot Maim. S. Tor. X liest ספר שפסקו או שנקרעו ראשי הפסוקים. Unter Letzterem wird eine Erweiterung des leeren Raumes zwischen den Versen zu verstehen sein, welche untersagt ist, s. Jerem. 22, 14,

10. C. CP. und S. Tora haben das Wort in der griechischen Form גלפו, wie es auch Onkelos Exod. 28, 9 gebraucht. Die Edit. hat das aramäische גרפו, die Buchstaben dürfen hiernach nicht eingravirt werden. Hagah. Maim. liest גלעו. was ausziehen, offenlegen, bedeutet, das ebenso wenig wie ein Verschlingen der Buchstaben gestattet werden kann. Wahrscheinlich bezieht sich diese Bestimmung wie der vorige Satz auf die Anfangsbuchstaben der Worte, welche man sonst durch ein tiefes Einprägen, durch ein weiteres Ausziehen oder durch Schnörkeleien kenntlich zu machen bestrebt war. Daher או שעירב בו את האות. Der allgemeine Satz, dass man die Buchstaben der Schrift nicht mit einander verschlingen dürfe, lautet Cap. II. 1. אם עירב בו את האותיות. Doch hat S. Tora auch hier או שעירב אותיותיו. CP. עירב אות באות.

8 11. Auf Blätter, deren Schriftzüge verwischt sind, darf man dann schreiben, wenn die neuen Zeichen, die der Schreiber ansetzt, gut kennbar sind. Doch ist der Ausspruch nicht von Allen anerkannt. Diese Erklärung Schapira's ist nach der Lesart des CM. um so angemessener, in der das בבואה fehlt. Doch ist es fraglich, ob nicht dies Wort, welches C. CA. die Ed.

und S. Tora haben, irrthümlich in CM. wegfiel. Andere Comentatoren lassen R. Simon in unserer Halacha aussprechen, dass man eine schon verlöschte Schrift dann überschreiben, also die alten Züge durch die neue Ueberschreibung kräftigen dürfe, wenn der Schein und das matte Bild der ersten Schrift noch kenntlich ist, in welchem Falle die Blätter noch nicht als Palimpsest angesehen werden, vgl. Cap. I Note 22. Naumburg liest אל יקרא בו, man dürfe aus der in ihren Buchstaben verwischten Rolle nicht öffentlich vorlesen. Simon b. El. gestattet dies jedoch, wenn die Buchstaben, obwohl matt, doch kenntlich sind Die Ed. und S. Tora haben ספר שנמחק s. folgende Note.

12. Ist eine ganze Zeile verlöscht, so kann die Rolle 9
nicht zum öffentlichen Vortrage verwendet werden. Ist jedoch ein Theil der Zeile intact, so bleibt die Tora im Gebrauche. Dieser Satz spricht gegen die Correctur Naumburgs in der vorigen Hal. s. Rechtsgutachten Is. Isserlein, Terumat hadeschen 48.

13. Findet sich auf jeder Columne der Rolle ein Fehler, so ist sie liturgisch unverwendbar, nach R. Simon b. Gamliel's Meinung auch schon, wenn sich nur auf einer Columne drei Fehler finden. Die Lesart d. C. אחת אחת בדף so wie אפי' ג' בדף אחת, welches auch CM. hat, (CP ג' בדף אחד) bestimmen den Sinn der Halacha und geben der Lesart אפילו ג' בדף יקרא בו, welche Naubg. vorschlägt, keinen Raum. s. das. Die Frage, wie weit eine Correctur gestattet ist, wird Jerusch. Meg. I, 9 ספר שיש בו ב' וג' טעיות בכל דף ודף מתקנו und Menachot 29 b verhandelt, wo Alfasi liest שלש בכל דף יתקן, ארבע יגנז. Wenn auf jeder Blattseite 4 Fehler sind, ist darum keine Correctur zulässig, weil der nöthigen Zierlichkeit und Reinheit der Rolle nicht entsprochen ist. Ueber den milderen Usus, der bei fehlerhaften Rollen in Palästina herrschte und der strengeren Regel in den östlichen Ländern s. RGA. Maimuni Peer hador Nr. 9. vgl. Josef Karo zu Tur J. Dea 279.

14. Oeffnet man die Tora um zu lesen, so werden drei 10
Columnen aufgerollt, damit die Schrift bequem vor dem Leser liege; mehr als 3 Columnen frei und offen könnten ihn verwirren. C. S. Tora, S. Kahira und Schapira haben פותחין für

das פוחתין der Edit. Die Lesart des C יתר bestimmt, dass nicht mehr als 3 Columnen geöffnet werden. Ebenso hat S. Tora, nur findet sich dort die Zahl 4. Die Lesart פחות, nach welcher bestimmt wird, dass vor dem Leser nicht weniger als 3 Columnen offen seien, findet sich wie in d. Ed. auch in CP. S. Kahira hat beide Bestimmungen und ist das Mehr und Weniger untersagt.

15. Wenn auch vor dem Leser 3 Columnen offen liegen müssen, so ist doch nicht bestimmt, wie viele Seiten bei einer gottesdienstlichen Vorlesung durchgenommen werden sollen. Auch 10 Personen können aus einer Seite lesen. Die Edit. hat קורין באחת, CM קורין י׳ מאחד, CP Agud. קורין י׳ כאחד, S. Tora קורין אפילו י׳ כאחת. C עושה י׳ כאחת vgl R. Nissim Meg. Alf. III Ende zu י׳ שקראו בתורה.

16. Der Vornehmste unter den Lesern, nach Einigen der Angesehenste der Versammlung rollt nach geendeter Vorlesung die Tora und ehrt auf diese Weise das heil. Buch. Zu י׳ שקראו בתורה הגדול... s. R. Nissim und Ittur. Die Lesart des C. דמצוה ist unrichtig, da dieser Satz doch nicht als eine Begründung des vorhergehenden קורין י׳ gelten soll.

17. Das Zusammenrollen hat in der Weise zu geschehen, dass die beiden Halbrollen bei einer die Blätter verbindenden Naht fest aneinander gelegt werden, wodurch das Zerreissen verhütet wird. s. Alfasi. Das Festschliessen der Rolle geschieht von Aussen, von der Textseite aus ist es unstatthaft. Die Lesart der Ed. ס״ת לא יהדקנו מתוכו אבל מהדקו מבחוץ stimmt dem Sinne nach mit der des C, welche auch Meiri hat, überein. CM, CA, Aguda und S. Kahira haben המחזיק ס״ת לא יחזיקנו מתוכו אבל מחזיקו מאחריו nur hat Ag. als letztes Wort מבחוץ und S. Kahira מאחוריו für מאחריו. Obwohl S. Kahira in H. Soferim den Satz, wie er in unserer Hal. vorkömmt, citirt, so hat er Zorche Zibur die Stelle, wie sie ganz anders Babli Meg. Ende lautet. הגולל ס״ת גוללו מבחוץ ואין גוללו מבפנים וכשהוא מהדקו מהדקו מבפנים ואינו מהדקו מבחוץ. Diese Talmudstelle findet verschiedene Erklärungen. Die Gewöhnlichste ist, dass das Aufrollen der Tora von der Aussenseite in Angriff genommen und nach Innen hin gerollt wird. Die Befestigung des die Tora umgebenden Bandes hingegen findet derart statt, dass

sich die Schlinge der Textseite zuwendet. Diese löst man, ohne dass man die Tora umwendet, sondern es liegt, sobald die Binde von der Tora entfernt wird, die innere Seite offen vor dem Leser. Naumbg. will unsere Hl. nach dieser Talmudstelle corrigiren. Nach Ittur und Hagahot Ascheri lautet die Talmudstelle הגולל ס"ת גוללו מבחוץ וכשהוא מהדקו מהדקו מבפנים. Wir halten die Lesart unserer Halacha für die ursprüngliche. vgl. Raschi das. Schw. וכשהוא מהדקו.

18. Man übergibt mit der rechten Hand die Tora einem Zweiten, der sie ebenfalls, wie es der Wohlanstand fordert, mit der Rechten übernimmt. Die Ueberlieferung der Tora am Sinai wird auch in solcher Weise dargestellt. Die Edit. hat לא יתנהו, Cs אל יתנהו לו, ebenso Jalkut Wesot habracha לא יתנהו לו. Die Edit. והמקבל לא יקבלנו. Jalkut wie C והמקבלו לא יקבלו. Für מהר סיני des C und Jalk. hat CM מסיני, die Edit. . . . בהר. Nach Jalkut schliesst der Satz mit שכן דרך נתינה. S. Kahira וכשנתנה תורה מהר סיני לא נתנה אלא בימין. s. Pesikta wesot habracha. ר' יוחנן הניפה soll wohl הנפח heissen.

19. Das Lesen der Tora, sogar das der Mischnasätze ist mit einer gewissen Cantilation vorzunehmen, da dieser psalmodische Vortrag die Weihe erhöht. זמירה und נעימה welches letztere auch wie im Arabischen نغم für נגינה gebraucht wird, (s. Joma 38 b כשהוא נותן קולו בנעימה vgl. Cap. XIV Hal. 9) ist nicht ein eigentlich melodisches Singen, sondern ein musikalisch gebundenes Sprechen, das in Hebungen und Senkungen abwechselt. Auch die Araber kennen eine feierliche Recitation. vgl. Ewald gr. ar. II §. 777. In der christlichen Kirche findet sich Aehnliches. Die christlichen Häretiker suchten ihre Lehren durch einschmeichelnde Gesänge unter das Volk zu bringen, und so wendete auch die Kirche dies Mittel an. Aug. conf. lib. X. C. 32 §. 2. vgl. Herzog Realencyclopädie Art. Gesang. Hier sehen wir in der Synagoge den psalmodischen Gesang auf die Vorlesung ausdehnen, um die Belehrung angenehm zu machen. vgl. Tosaf. Meg. Ende. Für שפטאי hat Bab. CM uud d. Ed. שפטיה. Bab. hat כל הקורא. Für ושונה des Babli hat die Edit. השונה, die Cs והשונה. Die Anwendung des Verses Ezech. 20, 25 in diesem Satze wird in Babli bestritten.

11 20. Bei der Benützung und beim Umgange mit der Torarolle muss ehrerbietige Rücksicht walten. Der Schreiber lege die Feder (die Hände) nicht auf das Blatt, fasse nicht die inneren Blätter an, um eine der Halbrollen zum Aufrollen zu bringen oder die festgehaltenen Blätter hervorzuheben. Auch darf man sie nicht in solcher Weise aus dem Futterale herausziehen. Die Blätter herabrollen zu lassen, während man die Tora auf dem Schosse hält, ist auch nicht gestattet. Ebensowenig kann man den Arm auf die heiligen Blätter stützen. Nur beim Corrigiren sind derlei Licenzen erlaubt. Der Satz der Ed. לא יניח כותבין (C. כותב) דיו בקולמוס untersagt es, das Schreiberohr, an dem noch Tinte haftet, auf das Blatt zu legen. Doch dürfte hier besser דיו וקולמוס zu lesen sein, weder Feder noch trockene Tinte dürfe auf das Blatt gelegt werden. (vgl. Cap. I Note 7), CM. hat לא יניח כותבו בדיו, Aguda כותב ידיו בקולמוס der Schreiber dürfe seine Hände nicht auf's Blatt legen. Schapira hat לא יניח בחנכין דיו בקולמוס (וקולמוס?). Wenn man die Tora auf dem Schosse liegen hat, so darf man Tinte und Feder, welche man gewöhnlich auch im Schosse hatte, nicht auf das h. Buch legen. Das hebräische חיק ist Targum Jesaj. 65, 7 und a. a. O. mit חן übertragen.

21. S. Tora hat בקלפים, wie Nbg. hier lesen will. בכפלים ist auf das umgebogene, also in der Doppellage gefasste Blatt zu beziehen. In dem zweiten Satze liest die Edi. nur ולא יאחז ... ויוציא.

22. ויחיצנו. Man soll die Blätter nicht, so weit man ihrer bedarf, aus dem Futterale ziehen und das Futteral als Scheidewand an der Stelle, die nicht mehr herausgerollt werden soll, benützen. vgl. Erubin 30 b. S. Tora hat wie d. Edition (letzte in beiden Sätzen) ויחלצנו. S. Kahira hat nur לא ישמט אדם ס״ת מתוכו ויחיצנו מפני שנוהג ...

23. CM אצילו. Hght. Maim. citirt ושני אצילין עליה. Sefer Tora hat לא יתננו ע״ג הכסא ויתן אצילו עליו. CP ויתן מעילו עליו. Meiri, Kirjat Sefer, S. 14 lässt den Satz mit לא יתננו ע״ג הסלע beginnen. Rabbi Nehemia soll diesen Satz ausgesprochen haben. Mit dem כדברי wird meist auf eine bei einer anderen Gelegenheit von einem Lehrer ausgesprochene Regel hingewiesen. s. Mischna Nasir IX b. vgl. Cap. IV Halacha 9.

S. Tora V, 6. s. Nbg. Asulai, und Note 28. RGA. d. Jacob Tam, mitgetheilt von Luzzato Kerem Chemed 7 S. 38 liest hier לא יניח אדם ס"ת על ארכבותיו ויניח אציליו עליו מפני שנוהג בו מנהג בזיון.

24. Liegt die Rolle auf einem Sessel, darf man die Blätter nicht herabhängen lassen und also lesen, sondern man fasst sie ehrerbietig mit den Händen. Die Ed. hat בידיו. Aus diesem Satze ist ersichtlich, dass man die Tora, welche man stehend las, in den Händen hielt. Vgl. Mischna Joma VII, 1. und Cap. XIV Hl. 14. s. Maimuni Jad, Tefilla 6 3. Simon Kahira hat בזמן שקורא בתורה לא יניחנו ע"ג המטה או על כסא או ספסל ויקרא אלא אוחז בידו באימה וביראה. Ueber שטר welches dem arab. شطر verwandt, im Aramäischen für Urkunde im Allgemeinen gebraucht wird. s. Lipman Heller Mischna B. Mezia 1, 6. 12

25. Hier ist noch ein Satz angefügt, der sich nach Erubin 98 a nicht nur auf die Torarolle, sondern auf alle heiligen Schriften beziehet, die man nicht werfen, und mit denen man überhaupt nicht verächtlich umgehen darf. In diesem allgemeinen Satze sind auch die vorerwähnten Vorschriften für den achtungsvollen Umgang mit der Torarolle begründet. שאין נוהגין בזיון בספרים. S. Kahira hat die allgemeine Regel אין זורקין .. ואין נוהגין .. an der Spitze aller Sätze, welche die achtungsvolle Behandlung der Torarolle anordnen.

26. Auch der Ort, an welchem die Torarolle verwahrt wird, muss der ihr gebührenden Achtung angemessen sein. Auf und unter dem Bette darf sie nicht liegen. Mann kann sich auch nicht auf einen Sitz niederlassen, auf welchem sich die Torarolle befindet. Rabbi Eleasar, der auf einem solchen Sitze Platz genommen hatte, stand rasch auf, als er die h. Rolle gewahrte. Jeruschalmi Berachot 3, 6. In Menachot 32 b, wo ein Lehrer das Sitzen zur Seite der Tora gestattet, wird die Begebenheit dahin richtig gestellt, es sei die Rolle auf dem Boden zu liegen gekommen, darum erschrack R. Eleasar. Trotzdem hat das לא ישב auch bei S. Kahira Aufnahme gefunden. Vgl. Maim. S. Tora 10, 6. Im Jeruschalmi lautet der Satz לא ישב אדם ע"ג ע"ג ספסל שס"ת עליה und in der Erzählung ניתן עליו ספסל שס"ת Die Ed. hat וספר עליה, CM והספר für וס"ת. Babli hat ונזכר שס"ת מונח עליה ונשמט וישב ע"ג קרקע ודומה כמי שהשיכו נחש. Jeruschalmi 13

כיון שידע עמד ממנה והיה .S. Kahira והרתיע מלפניו כמרתיע מלפני הנחש דומה לאדם שנשכו. In CM fehlt das לא במרגלות המטה, ebenso das ... דומה כמי שנשכו נחש.

27. Die Ehrerbietung vor der Tora wird mit dem agadischen Satze begründet, der den Vers Levit. 19, 30 dahin deutet, dass, wie bei der Beachtung des Sabbates, Gott, der diesen eingesetzt hat, nicht aber der Sabbat an sich zu fürchten, und darum blos der Ausdruck gebraucht sei, „die Sabbate sollt ihr beachten,“ so ist auch der Nachsatz „und meine Heiligthümer sollt ihr ehrfürchten“ dahin aufzufassen, dass durch die Hochachtung der Heiligthümer die Ehrfurcht gegen Gott bethätiget werde. In Torat Kohanim und Jebamot wird ferner ausgeführt, dass aus diesem Grunde die Heiligthümer auch nach der Zerstörung des Tempels mit gleicher Ehrfurcht wie vordem zu behandeln wären, da die Heiligthümer dem nie zu abolirenden Sabbat an die Seite und gleichgestellt sind. Auf diese Ausführung ist auch in unserer Halacha hingewiesen, in welcher die Stelle nur verkürzt abgeschrieben ist, was schon der am Schlusse der Halacha nochmals citirte Vers את שבתותי bezeugt.. — Uebrigens steht unsere Halacha dem Torat Kohanim näher, als der Lesart des Babli Jebamot 6 b. So lesen wir hier ממי שפקד עליו. T. Kohan. ממי שפקד על השבת על המקדש in Babli ממי שהזהיר. — Cs, Tor. Koh. und Babli haben אתה מתיירא für אני ירא der Edit. — Der Satz לא מן המקדש אלא ממי שפקד fehlt in CM.

28. Der hohe Grad von Achtung, die man dem Heiligen erweisen soll, bedingt es, dass man die zu liturgischen und anderen religiösen Uebungen dienenden Gegenstände mit Sorgsamkeit und Zierlichkeit herstellen lasse; so ist die Torarolle mit schöner Tinte, mit feiner Rohrfeder, durch geschickte Libellare, auf prächtigem Pergamente zu schreiben und soll sie in kostbare Hüllen und Tücher gewunden werden. Der Satz, welcher sich an Exodus 15, 2 lehnt, lautet Mechilta das. התנאה לפניו במצות „Zeige dich in Pracht bei der Ausführung der Gottesgebote“ und werden einige Beispiele angeführt, s. Succa 11 b. In Sabbat 133 b und Nasir 2 b. begegnen wir schon einer weiteren, umfassenderen Ausführung. Der allgemeine Satz ist in uns. Hal. durch עשה מצות נאות Ed.

עשה לפניו מצות נאות ausgedrückt. סוכה נאה fehlt in der Edit. ist aber Mechilta so wie Sab. und Nasir zu lesen. — CM. hat auch wie Mechilta תפילין נאות. — Für ויכתב לו hat die Ed. ולכתוב für בלבלר נאה hat Babli Sabbat בלבלר אומן. — Schapira und E. Wilna wollen für בעורות צבועין „auf gefärbten Fellen“ בעורות צבאין „auf Hirschfellen“ lesen. Indess zeigt Joma 70a להראות חזותו, dass man die Felle, auf denen die Tora geschrieben war, wohl rückwärts zu färben pflegte. Aus der Mechilta, vergl. Sabbat, werden noch die Aussprüche R. Akibas und Abb. Sauls angeführt, von denen der erste in ואנוהו das Verherrlichen durch Lobsprüche findet. (S. Tora hat wie Mechilta אדבר . . . הרבות בנאות), der zweite erklärt es „ähnlich werden“ d. h. man solle die Eigenschaften Gottes nachzuahmen streben. — S. Tora hat אדמה für das הדמה des Tractates. Mechilta נדמה לו. Sabb. הוי דומה לו. CM. הדמה לו בדרכיו. — Cs. S. Tora, Sabb. חנון ורחום. Mechilt. und Ed. רחום וחנון.

29. Den Sätzen über die Achtung, welche man den h. 14
Schriften gegenüber beobachten müsse, reihen sich solche an, die von einer gewissen Rücksicht sprechen, mit der man jeder Gottesgabe, z. B. den Speisen begegnen solle. Man darf mit diesen nicht herumwerfen, sich nicht auf Körbe, die Datteln, Feigen enthalten, setzen. Bilden jedoch trockene Speisen den Inhalt der Körbe, z. B. Hülsenfrüchte, so ist dies gestattet, denn solches ist allgemeiner Brauch und zeigt daher von keiner Missachtung der Gottesgabe. Für das שמנהגו בכך hat die Edit. Ascheri und Tur Orach Chajim 171 שנהגו כן. Ascheri und Tur lesen in dem ersten Satze בזוי באוכלין für בזיון. Ascheri hat auch זתים תמרים וגרוגרות, s. Joel Serkes Bajit Chadasch. Die Strenge unserer Halacha ist von späteren Lehrern gemildert und wird nach der Entscheidung Samuels Berachot 50a jeder Vorgang mit den Speisen erlaubt, wenn diese dadurch nicht verächtlich und ungeniessbar werden. So Hai Gaon nach S. b. Aderet (Novellen) Berachot 50.

30. Der aus dem Talmud bekannte Satz, dass man das Brot nicht als Stütze z. B. der Schüssel verwenden dürfe, wird hier weiter ausgeführt. Man darf die Speisen nicht als Decke gebrauchen, nicht als Geräth zum Fassen anderer Speisen, es müsste denn diese als Geräth benützte Speise

gleichzeitig mitgenossen werden. Eine Ausnahme von der strengen Regel machen jene Speisen, welche, wie gewisse Früchte, einen Stiel haben oder von einer Schale umgeben sind; derlei essbare Gegenstände leiden nicht darunter, wenn sie als Geräth benützt werden. Cs und Ascheri Berachot VII haben. אין סומכין באוכלין ואין מכסין . . . . CP. אין סומכין ע"ג אוכלין אין סומכין באוכלין ואין מכסין באוכלין ואין משימין אוכלין באוכלין die Ed. אין סומכין ואין מכסין — Cs. אלא א"כ היו ראויין, Ascheri und Ed. אלא א"כ ראויין. Die beiden Lehrsätze in der Ed., welche רשב"ג (CP. ראב"י) zugeschrieben werden, fehlen im C. In Aguda fehlen diese und auch der Satz R. Elieser b. Jakobs. CM. hat die beiden Sätze כל אוכל שנגמרו בידי אדם und כל שיש לו יד im Namen R. Elieser b. Jakobs und zwischen diesen beiden רשב"ג . . . שיש לו שומר. vergl. Ascheri.

31. Dieser Lehrsatz, so wie der Anfang der folgenden Halacha schliesst sich an Hl. 14 an. Der Libellar darf die Rolle nicht umstürzen, so dass die Schrift abwärts gewendet würde. Will er die Schrift bedecken, so muss dies mit einem Tuche geschehen. C. hat correct הכותב ספרים für הכותב בספרים der Ed. da die Stelle Erubim 98 b. כותבי סת"ם לא lautet. S. Kahira hat הכותב את הספר לא יהפוך את היריעה על פניה.

15 32. Der erste Satz der 5. Halacha des 2. Capitels ist hier wiederholt. CM hat correct wie dort blos עושה יריעה . . .

33. Die folgenden Sätze über die Benützung der Speisen zu anderweitigem Gebrauche, eine andere Lesart der in der vorigen Halacha vorkommenden Bestimmungen, sind aus S. Tora. Ascheri scheinen sie nicht vorgelegen zu haben, s. Jos. Karo. Tur O. Chajim 171. Hagah. Maim. Berachot VIII. Mordchai Berachot VIII lesen blos אין אוכלין באוכלין; die Ed. und Tosaf. Berachot 50 b Schw. haben אין אוכלין כמאן באוכלין. — für אא"כ היה אוכלן der Ed. hat C. אא"כ היה אוכלו, Hg. Mai. Mordechai und Tosaf. אא"כ אוכלן CP. hat ר' מאיר אומר כל שיש לו קליפה . .

16 34. Gehört und schliesst sich dem Ende der Hl. 13 an. Wenn der Schreiber keinen Gegenstand hat, den er auf das beschriebene Blatt legen könnte, er aber die Schrift doch verwahren will, so darf er das Blatt umwenden. Dies Umlegen der Rolle mit der Schriftseite nach Unten gestattet der Talmud

bei der Schrift, die man im Freien findet und nicht fortbringen kann.

35. Die Torarolle darf nicht, ohne dass sie von einer Umhüllung eingeschlossen ist, angefasst werden. Wer dem Gesetzbuche diese Achtung nicht zollt, der findet einst auch nicht die Achtung, dass man ihm Leichengewänder umlegt, wenn er zu Grabe getragen wird. Dieses poetische Wort will Megilla (Ende) nicht in seinem einfachen Sinne gelten lassen, und deutet es dahin um, dass dieser Mann durch den Mangel an Achtung vor dem Heiligen, das Verdienst der Beschäftigung mit der Lecture der heiligen Schrift paralisirt habe, also ohne diese Pflicht erfüllt zu haben, stirbt.

Capitel IV.

1. Für den eigentlich israelitisch-hebräischen Gottesna- 1
men, das Tetragrammaton, wird schon Leviticus 24, 11. Deut. s. 28, 25 שם substituirt. Wenn in den bibl. Schriften auf den Gottesnamen hingewiesen wird, so steht weitaus in den meisten Fällen (mehr als 100mal) שם in Verbindung mit JHVH. Lev. 18, 21. 19, 12 ist אני יי׳ angefügt. Selbst in den Psalm. wo einige mal שם mit אלהים in Verbindung stehet, scheint wie Prov. 30, 9 auf den occulten Gottesnamen hingewiesen zu werden. In der alten halachischen Literatur wird unter שם ebenfalls das Tetrag. verstanden. Mischna Joma 6, 2, Sanhedrin 7, 8; 10, 1. Sifre Nasso werden andere Bezeichnungen G. dem Tetragram. gegenüber als Nebennamen behandelt Mi. Schebuoth 4, 10 Babli das. 35 a f. In weiteren Sinne werden jedoch, besonders von der jüngeren Halacha, auch die anderen Gottesnamen שמות genannt. Dass die Erklärung des שם המפורש durch „der Gott genau und eigenthümlich bezeichnende Namen“ die richtige ist, wird durch das synonyme שם המיוחד Schebuot das. Synhedrin 56 a und Torat Kohanim Emor bewiesen, wo es dem כינוי entgegengestellt erscheint. s. Mischna Synhedrin das. עד שיפרש השם. Vgl. Munk More I. 61. Löw Beiträge I. 25 und Cap. II Note 1.

2. Die Verehrung des Gottesnamens ist uralt und eine Folge derselben die Scheu den eigentlichen Namen auszusprechen. Die späteren bibl. Schriften und die korachidischen Psalmen haben selten das Tetragramm; die LXX setzen für dasselbe Κύριος, die Samaritaner שימא. In Palästina wurde für JHVH אדני gelesen, auf welches Sifre Nasso unter כינוי hinweist. vgl. Schebuot Mischna 4, 10 wo אד noch vor יה und nicht unter den adjectivischen Nebennamen Gottes wie צבאות, שדי, angeführt ist. Jeruschalmi Synhed. 10, 1, Ende, wird ausdrücklich bemerkt, dass für das Tetragr. אדני gelesen wird. Das Tetragr. erhielt daher auch die Vocale dieses Gottesnamens. Nur wenn אדני dem Tetragr. vorangeht, wurde das Letzte mit den Vocalen אלהים bezeichnet und gelesen. Zu der allgemeinen Verehrung der Heiligthümer und des Gottesnamens steht es in Beziehung, dass der geschriebene Gottesname, mit welchem man früh einen gewissen Cult verband, (Exod. 17, 15. Psalm 20, 6) für unverletzlich erklärt wurde. R. Jsmael Sifre Deut. 12, 4 spricht von מוחק אות אחת מן השם. Boraitha Schebuot wird dies auf alle Gottesnamen angewendet. vgl. Makkot 22 a, Sabbat 120 b. Kiduschin 71 a. Pesach. 50 a. Nachmanid. Comment. Rёёh.

3. Hier werden 6 Gottesnamen, die nicht verlöscht werden dürfen, aufgezählt; unter welchen wohl auch alle von diesen Stamm-Namen Abgeleiteten und mit Vor- und Nachsilben Zusammengefügten zu verstehen sein werden. s. f. Note. Schebuot 35 a. werden ausser diesen 6, welche auch S. Tora hat, noch אלהיכם, אלהים, אלהיך zusammen 9 Namen gezählt. Jerusch. Meg. I. 9 noch אלהינו und אלהי, also 11 Namen. S. Kahira, der aus Babli citirt, hat auch אלהיהם und אלוה, Alfasi hat ebenfalls אלהיהם. Abot d. R. N. 34 kennt ausser den hier erwähnten 6 Namen noch אלהיכם, אלהיך, אלוה, יה; Haï kennt 9 Namen RGA. d. Gaonen. Schaare Teschuba 329. Hieronym. Epist. 136 zählt deren 10. אל, אלהים, שדי, אלוה, צבאות, עליון, אשר אהיה, אדני, יה, יהוה, Ueber עליון welches hieros. Talm. zu den adjectivischen Namen rechnet. s. Rahmer, Grätz Monatsschrift 1870 S. 183.

4. Nach Sef. Tora, welches den Namen אלהים voll anschreibt, scheint hier mit אלף למד auf den Hauptnamen אלהים hingewiesen, dessen erste Buchstaben wie das folgende אד

und יה angeschrieben sind. Indess zeigt die Vergleichung der Parallelstellen (s. Kahira, wo אל mit allen abgeleiteten Formen den andern Namen vorhergeht) dass unter אל alle die verwandten Namen derselben Wortfamilie zu verstehen seien. Ebenso weist יוד הא auf JHVH hin, umfasst aber auch den abgekürzten Gottesnamen יה״ s. Hl. 2, wo vorausgesetzt ist, dass יה zu den heiligen Namen zählt. אלהים, der Plural des nur in dichterischem Style gebrauchten אלוה, bezeichnet Gott, welcher in der Fülle und Mannigfaltigkeit seiner Kräfte von dem menschlichen Geiste erkannt und begriffen wird. Das אל, neben dem Plur. früh in Gebrauch, war auch den Phönikern bekannt. Saadias findet das Wurzelwort dieses Ausdruckes in איל stark sein. Neuere suchen es im arab. اله schrecken, fürchten und weisen auf Gen. 31, 53. Ps. 76, 12. hin. Vergl. Delitzsch Comment. Gen. S. 27 und 58. אל, welches wohl der alte und ursprünglich semitische Ausdruck für Gott gewesen sein wird, kommt im bibl. Schriftthume meist nur in Verbindung mit andern Haupt- oder adjectivischen Gottesnamen, sehr gerne bei Ausrufungen vor, wo in der Weise alter Literaturen, z. B. der Griechen und Inder, mehrere Gottesnamen neben einander genannt sind.

5. אדון ist ein uralter Ehrenbeiname der Gottheit auch bei den Phönikern, wird in der Bibel im Plur. mit d. Suffixum, welches aber bald die possesive Bedeutung verlor, gebraucht, und ist durch die Endung נָי von dem bei Menschen gebrauchten אֲדֹנַי kenntlich. Das Wort wird, übereinstimmend mit seiner Bedeutung, als Einleitung und ehrende Einführungsformel des eigentlichen Gottesnamens angewendet, wie dies mit dem ähnlichen profanen Worte z. B. אדוני אברהם Gen. 24, 14. s. I Sam. 24, 9 u. a. O. geschieht. Wo in der heilig. Schrift אדני יהוה vorkommt, geht immer אדני einleitend voran. Eine Ausnahme machen nur 5 hochpoetische Stellen in d. Ps. welche Masora das. 69 bezeichnet. Daher kommt es auch, dass, als die Scheu vor d. Gottesnamen das Aussprechen desselben untersagte, אדני substituirt wurde. Vgl. Philo vita Mos. III, 25. Etymologisch leitet man den Namen von דון, richten, herrschen, ab. Fürst will d. Radix in ארן, das Feste, Bestimmte, finden. Ob unter אד auch אדון einbegriffen und daher heilig ist. s. Hl.

5. Vgl. Landa zu Hl. 2. und J. Landsofer Bne Jona S. 23.

6. Dies ist der eigentliche N. Gottes, welcher dessen Persönlichkeit bezeichnet, nicht wie sie ausserhalb, sondern wie sie in sich selbst bestimmt ist. Dieser Gottesname geht dem אלהים, welches auf die in ihm geeinten und wirkenden Kräfte Bezug hat und auch von den Göttern der Heiden gebraucht wird, in der Schrift fast immer voraus (י״י אלהים). Die Ausnahmen sind äusserst selten. Auf die Etymologie des Wortes ist schon Ex. 3, 14 hingedeutet. s. S. b. Meïrs Commentar das. Die Rabbinen finden in dem Tetragra. die Ewigkeit in Verbindung mit dem Begriffe des waltenden, Heil fördernden Seins und sehen in diesem Namen einen gewissen Gegensatz zu אלהים, welches mehr die Macht und Kraft, die Strenge im Gerichte ausdrückt. Mechilta Schira 1 und 4 und Pesikta R. Haschana, die Verwandschaft dieses Namens mit dem semitischen 'Ιάω und Ιήιος kann ebensowenig für die festgestellte Bedeutung als für den Ursprung des N. von Wichtigkeit sein. Die ursprüngliche Aussprache des JHVH ist zweifelhaft. Da Jehovah aus der falschen Benützung der dem Tetrag. angefügten Punktation des אדני entstand, so können die Meinungen nur zwischen Jahve und Jehve schwanken, doch sprechen viele grammatik. Gründe für die letzte Form. Berücksichtigt man das hebräische יְחֶיֶה, יְהֶיֶה, so könnte man auch bei dem alten Stamme הוה an יְהֶוֶה denken. Vgl. Caspari Micha S. 5 ff. Weiss, Dor Dor I S. 113. Luzzatos Meinung (Jes. 1, 9.), der Name sei aus einem Rufe der Freude und des Schmerzes zusammengesetzt, ist so wenig wie der Gedanke Ewald's, (G. d. Vol. J. II, 204) er stehe mit den Begriffen des Himmels die Höhe in Verbindung, haltbar. s. Keil Comm. Gen. S. 25. Der Gebrauch dieses Gottesnamens wechselt frei mit אלהים. Keil Com. das. müht sich ab, die alternirende Anwendung dieser Namen zu begründen. Ueber die Astruc'sche Theorie von den Jehovistischen und Elohistischen Schriften. s. Bleek Einleitung S. 230 und Delitzsch Com. Gen. Einleitung S. 56 ff.

7. Dieser Name, welcher im Pent. mit אל in Verbindung steht, bezeichnet Gott als den, der die Macht besitzt, seine Verheissungen auszuführen, auch wenn die Naturkräfte hiezu nicht ausreichen. Die Nominalbildung des Wortes zeigt auf

שדר hin und hat die Form von יְשִׁישַׁי חַגַּי סִינַי. Im Hinblicke auf שַׁדִּין Job 19, 20 könnte man an einen Plural nach Analogie v. אדני denken, da שֵׁדִים der Name der heidnischen Götzen ist. Etymologisch stammt das Wort von שׁוּד, arab. سيد Herr sein, gewaltig sein. Bendawid will es mit שַׁד, als die näherende Naturkraft in Verbindung setzen. Vgl. Gen. 35, 11 אני אל שדי פרה und Fürst Concord.

8. צבאות ist nach Luzzato Jesaj. 1, 9 der wie אלהים im Plur. gebildete Gottesname, ein Ausdruck für die Vereinigung der Mächte und Gewalten, welche die heidnischen Völker in einzelnen Gottheiten verehrten, die Isr. aber in Gott vereint denken. Vergl. Ps. 59, 6. 80, 5 und 15. Der Umstand jedoch, dass dieser Name Gottes erst in kriegerischen Zeiten gerne gebraucht wird und auch im Pentat. nicht vorkommt, so wie dass אלהי צבאו' eine oft im Parallelismus mit אלהי ישראל gebrauchte Form ist, spricht dafür, dass auch in יי' צבאות ein Status constructus vorliege und es Gott als den in dem Heere waltenden und die Heeresreihen Israels begeisternden Herrn bezeichnet. So erklärt es Saadja. Wenn R. Jose den Namen als profan ansieht und eine Stelle citirt, die ein einfaches צבאות in der Bedeutung Heer, enthält, so fasst er צבאות in Verbindung mit dem Gottesnamen in gleichem Sinne auf. Berachot 31 b wird unter צבאות das Heer der Geschöpfe, vorzüglich des Himmels verstanden. Vergl. Ibn Esra Exod. 3, 14.

9. Ueber אהיה, dem Sein an sich, eine Variante des Tetrag. vgl. S. b. Meirs Cement. Ex. 3, 4. Auch das zweite und dritte in diesem Verse vorkommende אהיה ist heilig, wie Schapira und E. Wilna richtig bemerken. In unserer Stelle ist wohl nur auf den Vers hingewiesen, in welchem das dort vorkommende אהיה heilig ist, da sonst dieser Ausdruck als einfaches Futur. z. B. im Verse 12 profan ist. S. Kahira und Alfasi lesen hier nur אהיה, s. auch Halacha אה מאהיה vgl. Maim. Jad. Jes. hat. 6, 1. Jos. Karo das. und More Neb. Cap. 63.

10. Nach R. Jose ist צבאות profan zu halten. Zur Begründung dieser Ansicht wird die Thatsache mitgetheilt, dass eine Schreiberfamilie in Jerusalem diesen Namen auch so behandelt habe. Cs. wie Jeruschal. שלבית חגירה für בית אגודה

der Ed. — doch erscheint der Satz im Jeruschal. abgekürzt. ר' יוסי אומר של בית חגירה und muss dort wohl aus uns. Halacha ergänzt werden . . . ר' יוסי אומר וכו' וכו' של בית חגירה Vgl. Abot derabi Nathan Cap. 34. אמר ר' יוסי חלקנו. Als Beweisstellen, dass צבאות überhaupt eine profane Bedeutung haben kann, wird im Jeruschalmi und A. d. N. Deut. 20, 9, Schebuot 34b, Exod. 7, 4, angeführt. Zu כותבין, im Jerusch. כתבנין אומנין, ist Jerusch. Meg. das, ר' חייא כתובה und Cap. III 11. zu vergleichen.

2 11. Hat man, in der Absicht den Gottesnamen אלהים zu schreiben, blos dessen erste Buchstaben hingesetzt, so dürfen diese nicht verlöscht werden, da sie ja auch einen Gottesnamen bilden; ebenso wenn man vom intendirten Tetragram. blos יה schrieb. Die andern Namen, deren erste Buchstaben wie צבא und אה keinen Gottesnamen geben, müssen vollgeschrieben sein, damit sie Heiligkeit und Unverletzlichkeit erlangen. Aguda liest אל מן השם. Die Talmude, Kahira Alfasi und S. Tora אל מאלהים. E. Wilna corrigirt auch unsere Halacha in diesem Sinne. CM. hat nur אל מד' אותיות und fehlt dort das יה מד' אותיות. Die aus den Talmuden geschöpfte Halacha wurde hier abgekürzt geschrieben, אל וכו' (מאלהים יה) מד' אותיות, die Abschreiber lasen dies zusammen, und einige fügten aus den Quellen das. יה מד' אותיות hinzu.

12. Der Name יה als Abkürzung des Tetragr. ist besonders bei Ausrufen und in kurzen poetischen Sätzen im Gebrauche, wie er auch bei Zusammensetzungen und bei der Bildung von Personennamen gerne angewendet wird. Ueber den Mangel jeder Berücksichtigung dieses Namens in solchen Fällen von Seite der LXX und des Samaritaners. s. Geiger Urschrift 276 f. f. und Luzatto Jesaj. 12, 2.

13. Für צבאו des C. hat die Ed. צבא, die älteren Quellen צב; Schebuot 35 b sind nach S. Kahira, Alfasi, Migdol Os Maim. Jad. Jesode hato. 6, 1 nur צב und שד als Beispiele angeführt. Hier ist noch wie im hiero. Talm. אה vermerkt, während אד, das dort vorkommt, ausgelassen ist. Das letzte Beispiel könnte sich nicht auf alle, bis zum letzten Buchstaben ausgeschriebenen Zeichen des Gottesnamens wie צבאו von צבאות beziehen, da ארן mindesten zweifelhaft bleibt, s. Note 5 und E. Wilna zu Babli.

14. Die den heiligen Namen vor- und nachgesetzten Auxi- 3
liarbuchstaben sind nicht heilig. Einige Lehrer glauben, dass die nachgesetzten Buchstaben durch den vorausgehenden Gottesnamen geheiligt erscheinen. Im hiero. Talmud ist nur die zweite Meinung erwähnt. Als Beispiel der vorgesetzten Buchstaben hat Jeruschal. לאלהים ליי, die Ed. בכ״ל״ו. CA. führt wie Babli an ביי׳ ב׳ נמחק ליי׳ ל׳ נמחק ויי׳ ו׳ נמחק כיי׳ כ׳ נמחק שיי׳ ש׳ נמחק היי׳ ה׳ נמחק מיי׳ מ׳ נמחק. Ebenso liest S. Kahira, Eschkol Hil. Sef. T. im Namen R. Achas unter dem Zeichen בהשך למו. Im CM. wo die Beispiele wie C. mit dem Worte מלפניו eingeleitet sind, fehlt das ליי׳ und כיי׳. Beispiele für nachgesetzte Auxiliarbuchstaben hat Jerusch. כם und נו. Babli wie unsere Hal. auch הם. Kahira hat auch אלהיו. Der Schluss der Hal. lautet in CM. ויש כם שאין נמחקין, (zu lesen wird sein ויש אומרין שאין נמחקין.) Da der Satz sich auf nachgesetzte Buchstaben bezieht, wurde als Beispiel כם eingeschaltet, s. Babli. Auffallend ist es, dass die Masora, welche die vorkommenden מיי׳ כיי׳ ביי׳ genau zählt und ordnet, zu den einmal vorkommenden שיי׳ Ps. 144, 15 und היי׳ Jer. 8, 15 nichts zu bemerken hat.

15. C. und CA. haben השמות ההדיוטות für שמות הדיוטות 4
d. Ed. Worte, welche in ihren Buchstaben dem Gottesnamen gleich erscheinen, z. B. אֵל, אֲדֹנָי, שַׁדַּי, צְבָאוֹת, können ohne weiters verlöscht werden, vergl. Cap. II. Note 1. Hier ist das Ende des Satzes und nach S. Tora das Ende der Halacha. Der Zusatz, der sich in C. findet, (CP. hat auch ודאברהם השם מכנם בהם) scheint in seinem ersten Worte die einleitende Formel der Halacha 6 zu sein, die letzten Worte sind wohl aus dem Texte des ersten Satzes verschrieben, welcher in S. Tora lautet כל השמות ההדיוטות שאותיותיהם כאותיות השם מכנים בהם הרי אלו נמחקין.

16. Hier beginnt ein neuer Satz (CP. die Halacha), eine masoretische Aufzählung der heiligen und profanen, gleichlautenden Worte. Ein Theil dieses Verzeichnisses kommt Babli Schebuot und hiero. Tal. Megil. vor, in dem letzteren unterbricht es, wie hier, die Halacha, welche die hochheiligen und die minderheiligen Gottesnamen bestimmt, und erst auf dieses Verzeichniss folgt die Fortsetzung der Halacha אבל חנון ורחום (Hl. 1 und 9). Das eben jüngere und eingeschobene Ver

zeichniss wird wohl umfassend gewesen sein, wofür die einleitende Formel in Babli בתורה באברהם spricht. S. Tora 4, 7 כל שמות האמו' בתורה כלוט. Obwohl im Jerusch. das חול zumeist auf die Bedeutung Bezug hat, צבאות שכן הוא חול במקום אחר, und in unseren Sätzen in dieser Richtung משמע קדש ומשמע חול vorkommt, (s. Note 18 und 19) so scheint doch die Zusammenstellung dieser heil. Masora in Berücksichtigung des Verbotes, die geweihten Namen zu verlöschen, stattgefunden zu haben. Später ging man so weit, auch מלכא und שלמה anzureihen. S. Rabbi Mazliach R. G. A. Ascheri 3, 15. und Cap. V. Note 32. Auch das אדני האדנים ist eine solche Erweiterung s. f. Hl. und Maim. Jad. Jesode hat. 6, 9. S. b. Aderet und R. Nissim Schebuot das. Zu allen in diesem Cap. angeführten Gottesnamen ist Geiger, Urschrift S. 281. ff. nachzulesen.

17. האלהים Deut. 10, 17 ist profan. Zu dem als heilig erklärten ואדני meint Asulai, es komme demselben nur die partielle Weihe der Gott beigelegten Eigenschaftsnamen zu, welche sich aber nicht auf das Verbot des Verlöschens erstreckt, s. vorige Note. Das האדונים ist profan. In CM. fehlt der ganze Satz.

5 18. Die Edit. CM. und S. Tora haben mit Bezug auf Gen. 31, 53 אלהי אביהם חול אלהי נחור חול אלהי אברהם ק'. Das אלהי אביה' חול erscheint kaum gesichert, Ber. Rabba Gen. 74 hat אלהי אביהם משמעו קדש וחול CA. נשיא אלהים קדש אלהי אביהם משמע קודש ומשמ' ח'. In C. fehlt אלהי אביהם, dafür ist aus V. 29 ואלהי אביכם חול eingestellt. Diese Anführung findet sich auch in CA., wo sie den Satz eröffnet. LXX und der Samaritaner lesen im V. 29 אלהי אביך, so auch C. Kennikut. Im Verse 53 fehlt bei den LXX das אלהי אביהם. Der Samaritaner liest dafür nochmals אלהי אברהם.

19. Wie über das אלהים Exod. 22, 27 die Meinungen schwanken. (LXX. θεούς) so ist auch der Name des Lehrers, der es für heilig erklärt, von den Lesarten verschieden genannt. Nach Cs. Aguda, S. Tora und Mechilta nennt es R. Ismael heilig, während R. Akiba es für profan hält. Nach Jeruschal. Synhed. VII. 8 Babli das. 60a erklärt es R. Ismael mit „menschliche Richter,“ Die Ed. hat hier ר' שמעון א' קדש.

20. Das שנא׳, welches auch die Ed. hat, ist zu streichen. Es fehlt auch wirklich in CA. Das אלהים Gen. 33, 10 deutete man: höhere Wesen, da man die Stelle nicht so auffassen wollte, als hätte Jacob seinen Bruder Esau auch nur in der Ansprache Gott gleichgestellt. So auch Onkelos. hingegen LXX θεοῦ, Samarit. אלהים.

21. Diesen Satz, der נשיא אלהים Gen. 23, 6 für heilig erklärt, liest man, wie in C. auch CA, CP. Jalk. Mischpatim und Aguda. Er fehlt in der Ed.

22. Die Gottesnamen, welche in der Abraham-Erzählung 6
vorkommen, sind heilig, bis auf אדני Gen. 18, 3, das nur Chananja für einen heil. Namen G. nimmt. So Babli. Jeruschalmi bezeichnet אלהים das. 20, 13 als Ausnahme und erwähnt auch die Meinung, welche diesem Ausdrucke Heiligkeit zuerkennt. S. Tora hat die bezügliche Hal. aus Babli. In unserer Hal. ist dem Ausspruche, welcher אדני. 18, 3. für profan erklärt, gar nicht, der des אלהים 20, 13 von Chananja widersprochen. C. hat ואי זה für שנא׳ der Ed. Cs. חנניה für חנינא der Ed. doch wechseln diese Namen auch in Babli s. Berachot 63a Erubim 43a. Cs. haben correct wie Babli בן אחיו für אחיו der Ed. Das אדני wird auch von Onkelos für heilig genommen. Ein Cod. Kennikut hat dafür das Tetragram. התעו אתי wird von LXX. und dem Syrer „herausführen" übertragen, s. Geiger. Der Vers wird wie im Jeruschalmi erklärt und gedeutet: Als sie mich in die Irre drängten, war Gott von meinem Vaterhause an mit mir. אִתִּי אלהים מבית אבי vgl. Landa. s. Ibn Esra Mosnaim und Delitzsch. Com. Gen. S. 347.

23. C. und CP. fehlt der Satz über die Gottesnamen in 7
der Lot-Erzählung, den aber die Ed. und S. Tora hat und den auch Norzi aus dem Tractate citirt. Mit Recht bemerkt R. Jom Tob, dass wenn hier die Gettesnamen bis auf אדני in Vers. 18 für profan erklärt werden, sich dies nur auf anderweitige Namen, nicht aber auf das Tetragram. beziehen kann. In der That sind in diesem masoretischen Verzeichnisse, so weit es den Pentat. umfasst, von den Gottesnamen nur אדני und אלהים berücksichtiget. Dass die Form כל שמות angewendet wird, wenn auch in der Loterzählung אדני nur noch einmal, Vers 2 vorkommt, ist aus der gewöhnlichen Art der allge-

mein aufgestellten Regeln erklärlich. s. Asulai. Vielleicht ist auch auf האל Vers 8 hingewiesen. Ueber das als heilig erklärte אדני im Verse 18 s. Ibn Esra. Bechaja Coment. Wajera und Jos. Karo Jad, Jessode hato. 6, 9.

24. Hier beginnt ein Verzeichniss über die Gottesnamen in den prophetischen Büchern und werden ebenfalls allgemeine Regeln für ganze Stücke und Erzählungen aufgestellt. In Jud. Cap. 17 und 18 sind alle Gottesnamen profan, da sie dort vom Micha-Bilde gebraucht werden. Jeruschalmi bezieht den Satz ausdrücklich auch auf das Tetragram. אפילו כתובין ביה nur 18, 31 macht eine Ausnahme. Rabbi Jose, nach Babli R. Elieser, erklärt die Tetragram. in diesem Capitel für heilig. Der Name an und für sich ist ja der Gottesname und wird auch nie von heidnischen Göttern gebraucht. Wenn auch im Hause des Micha ein Bild verehrt wurde, so wird doch der israelitische Gottesname und Glaube dort nicht verschollen gewesen sein. Die LXX übersetzen blos in Vers 24 des 18. Cap. γλυπτόν.

25. Die Gottesnamen in der Naboterzählung I. Reg. 21 sind heilig. Jeruschalmi erklärt ausdrücklich auch אלהים, in V. 13. für geweiht. אפילו הן כתובין באל ברך נבות אלהים. Babli und S. Tora kennen ebenfalls keine Ausnahme. Unser Tractat schliesst jedoch אלהים im Verse 13 aus, welches für profan erklärt wird. Ueber Vers 10 s. Landa.

26. Wie in den 2 vorhergehenden allgemeinen Sätzen 2 Stücke aus den historisch-prophetischen Schriften behandelt werden, welche Episoden bilden, und die, gleichsam den fortlaufenden Faden der Erzählung unterbrechend, eingeschaltet scheinen, so werden hier in dem episodischen Stücke Jud. 20 von R. Elieser alle Gottesnamen für profan erklärt. Die Darstellung Vers 18 und 23, als hätte Gott Sieg verheissen und es wäre eine Niederlage erfolgt, findet dieser Lehrer so befremdend, dass er unter dem hier befragten Orakel nicht die prophetischen Zeichen des wahren israelitischen Gottes verstehen will. Rabbi Josua, der die Gottesnamen für heilig erklärt, weist darauf hin, dass der verheissene Sieg ja am 3. Tage erfolgte. So der Talmud. Wenn auch R. Elieser das Stück als aus einer Zeit stammend behandelt, in welcher falsche

Gottbegriffe vorherrschten, so ist doch auffallend, dass auch das Tetragr. und אלהים in den Versen 27 und 28 f. וישאלו בני ישראל בה׳ ושם ארון ברית האלהים בימים ההם ופנחס בן אלעזר הכהן עומד לפניו. für profan erklärt sein sollen. Wir glauben, dass sich R. Eleasars Ausspruch בגבעת בנימין nur auf die Erzählung von dem eigentlichen Kampfe bei Gibea von Vers 14 bis Vers 25 bezieht und nur die dort vorkommenden Namen Gottes profan gehalten sein sollen. (Vgl. Cap. IX Hal. 9). Der Lehrer mag die Verse 18 und 23 nicht für authentisch gehalten haben, da sie nur Nachbildungen des ursprünglichen Berichtes im V. 26 zu sein scheinen. Hier schliesst die eingefügte allgemeine heilige Masora, so weit sie ganze Erzählungen und Stücke behandelt. Ob sie sich überhaupt nur auf diese episodischen Stücke erstreckt hat, oder in einer Quelle erschöpfender vorlag, bleibt dahingestellt. Unzweifelhaft kommen auch in den chronologisch fortlaufenden prophetischen Erzählungen Gottesnamen vor, die im Munde von Heiden als profan angesehen werden können. Vgl. I. Samuel Cap. 5 und 6, I Reg. 19, 2. Im CM fehlt וכי האיך יכול, das אפשר steht dem einfachen וכי des Babli näher. Der Schlussatz R. Josuas lautet Babli א״ל מה שהבטיח עשה. CM כבר הבטיח ועושה. Die Ed. כבר מבטיח. C. א״ל ר״י אומר המקום דבר.

27. Es werden Stellen aus den Ps. Job und den Pro- 8
pheten angeführt, in denen אל als Gottesname aufzufassen ist. Darauf folgt die Bestimmung des mit Suffixen verbundenen אלהים in Hosea, dem sich ein zweifelhaftes אלהים Ps. 82, 1 anschliesst. Hieran reihen sich Verse, die אל hintereinander doppelt haben, ein selbstständiger Satz R. Eleasars über einige profan zu nehmenden אל nebst 2 אלהים aus Chro. und 1 aus Ps. 86 bilden den Schluss. Vgl. Einleitung Note 3. Ps. 2, 7 אספרה אל חק halten einige Lehrer für heilig. Ebenso nehmen es die LXX für חק־אֵל. das. 84, 8 אל אלהים בציון übertragen d. LXX θεὸς τῶν θεῶν. In אל אל במשפט Job 34, 23 ist nur das zweite אל heilig.

28. Das עמנואל Jes. 7, 14 ist ein ungetheilter Personenname und das אל daher profan. Das dort 8, 8 vorkommende gleiche Wort ist getrennt zu lesen und unter אל ein Gottesname zu verstehen. Das כי עמנו אל 8, 10 kommt gar

nicht in Frage, da es sicher heilig ist. So Naumbg. vgl. jedoch Targum, welches 8, 8 ארצך עמנו אל mit ארעך ישראל überträgt. s. Raschi das. Nimmt man das עמנו אל 8, 8 als Namen und profan, so kann sich unsere Stelle auf dieses und das כי עמנו אל 8, 10 beziehen, und nur das letzte אל wäre heilig. s. Geiger 282. Grätz Geschichte I. 147. Die Lesart CA ist correct. האחרון נחלק והראשון אינו נחלק. Die Ed. hat corrupt הראשון נחלק והשני קד׳.

9 29. CA hat diese Stelle Gen. 20 nicht, welche wohl aus Hal. 6 hier irrthümlich angeschrieben wurde.

30. Zu dieser Stelle Micha 7, 18 ist das Ende des früheren Verses zu lesen. אל יי׳ אלהינו יפחדו ויראו ממך מי אל כמוך Das erste אל ist profan, das zweite der Gottesname.

31. Die angeführten Stellen, in denen Hosea zu den Israeliten Samariens von אלהים spricht sind heilig. בקרב אלהים Ps. 82, 1 ist zweifelhaft. Vgl. LXX und Landa. CA hat משמע קדש ומשמע חל. s. Note 18. אל אל עויל Job 16, 11 ist erstes אל heilig, das zweite profan. Der Syrer liest אֶל אֱל עויל.

32. Cs und CA haben correct אל אל האמר Job 34, 31. LXX nehmen das zweite אל in dem Sinne „der Starke." Der Syrer hat nur מטול דאלהא אמר. CM und CA haben die Stelle Job 16, 18 und wird das אל als profan bezeichnet, hierauf folgt der umfassende Ausspruch R, Eleasars, welcher diese und andere Stellen anführt. ואל יהי מקום לזעקתי חול וא״ר אלעזר בנו של ר״י הגלילי אל (אל CA fehlt) יהי מקום לזעקתי Die Edit. hat לשועתי.

33. Gen. 31, 29 und Deut. 28, 32 bedeutet לאל, vermögen, im Stande sein. C hat יש לאל ידינו Nehem. 5, 5. Vielleicht ist anstatt יש לאל ידי auch hier יש לאל ידם Micha 2, 1 zu lesen, und würden dann die masoretischen Anführungen hier nicht wieder auf den Pentat. zurückgreifen. C und CA haben אלומתי. Es ist schwer hier an Gen. 37, 7 zu denken. CM hat אלומתי חל (vielleicht (?כלם חלבו Die Edit. אל מותי. Geiger will dafür לאל מלתי lesen. Job 24, 25, hiefür spricht die Ordnung der Stellen. Naumbg. und Azulai אל מות Prov. 2, 18.

34. Bezeichnend ist es, dass II Chr. 35, 21 das אלהים im Munde des Egypterkönigs für heilig erklärt wird. Ebenso nehmen es LXX. Nicht so Targum. vgl. Norzi מנחת שי. —

C hat correct עמי für עמדי der Ed. — C hat דברי für כדברי der Ed. In Ps. 86, 14 muss der Leser das אלהים von dem זדים getrennt lesen, da erstes Wort den Vocativ abschliesst und mit זדים die Klage beginnt. Cs, CA und S. Tora haben צריך להיות קורא ומפסיק, die Ed. צריך שיהיה מפסיק בקריאה.

35. Hier wird der an Hl. 1 sich reihende Schluss des Satzes, wie im Jeruschalmi angeführt. Worte, welche göttliche Eigenschaften bezeichnen, wenn sie auch selbstständig für den Gottesnamen gebraucht sind, dürfen verlöscht werden. In der Ed. sind als Beispiele angeführt חנון ורחום מלך מלכים מרומם גדול ונורא עליון צדיק וישר חסיד תמים גבור; diese sind auch Jeruschalmi zu lesen, wo überdies אדיר ארך אפים ורב חסד vorkommen. Babli nennt חנון ורחום גדול ונורא גבור ארך אפים ורב חסד אדיר חזק אמיץ עזוז ebenso Kahira, der aber für עזוז das האביר stellt. Für מלך מלכים hat CM מלך. CA מלך מלכי המלכים.

36. Wer bei dem Fluche einen Gottesnamen, wenn auch nur einen adjectivischen nennt, hat ein Gebot übertreten. — Für חייב liest man in der Mischna עובר בל"ת. Das חייב erkennt die Strafe (der Züchtigung) zu. vgl. hieros. Talm. z. St.. Maim. Jad, Synhedrin 26, 3.

37. Schapira, Asulai und Nbg. lesen אינו חייב. Der Letzte vermuthet mit Recht, dass ein Abschreiber für א' חייב das אחד חייב setzte. Nagar hatte אינו חייב im Texte. Synhedrin 85, b kennt nur 2 Boraithasätze, deren einer bestimmt, dass in dem Verbote nicht das Fluchen der Heiden (dort כותים) aber das Schlagen derselben einbegriffen sei, während der zweite meint, dass beide Verbote auf diese keinen Bezug haben. Das Fluchen der Todten ist von diesem Verbote T. Kohanim Kedoschim 3 ausdrücklich ausgeschlossen, nur den verstorbenen Eltern dürfe nicht geflucht werden. CA hat עצמו וחביריו גוים ומתים חיי' אח'. CP nur . . . עצמו וחבירו חייב אחד דיין ונשיא.

38. Mechilta Mischpatim 5 findet in dem Gesetze, man dürfe dem Richter nicht fluchen, auch den Fürsten einbegriffen. Da das Fluchen des Volksoberhauptes in einem besonderen Gesetze untersagt ist, und das Fluchen irgend eines Menschen überhaupt ebenfalls inhibirt erscheint, so ist derjenige, der einem Fürsten flucht, 3 mal straffällig. Mechilta das. 19 so wie Babli sieht in dem Fürsten nicht den Richter, es ist also die Sünde nur

2 fach. vgl. Maimonid. das. 2. und Nachmanides Sefer Hamizwot Einwürfe, Verbot 318. Im CM fehlt der Satz וי"א על הנשיא חיי' שלש.

39. Wer beim Fluchen der Eltern das Tetragr. ausspricht, verfällt der Steinigung. Nennt er hiebei Gott mit anderem Ausdrucke, so hat er wohl das Gebot übertreten, doch trifft ihn nicht der Tod. s. Mischna Scheb. das. Für ושם המיוחד hat CM בשם. המיוחד vgl. Nbg. Asulai und E. Wilna, welche eben so lesen. a)

---

a) Wir geben hier ein Verzeichniss jener Gottesnamen, welche im Pentateuche vorkommen, in diesem Capitel zwar nicht erwähnt und dennoch als profan zu behandeln sind.

ויראו בני האלהים אשר יבאו בני האלהים.	Gen. 6, 2. 4. s. Onkelos.
כי ראיתי אלהים פנים אל פנים	das. 32, 31. Onkelos מלאכא דיי'. s. Meir Netib und Flekeles Melechet hakodesch.
ואתה תהיה לו לאלהים	Exod. 4, 16. Onkelos לרב Jeruschalmi aber כתבע אולפן מן קדם יי'
אלהים לפרעה	das. 7, 1 Onk. רב Jonat. שויתיך דחלי לפרעי כאלו אלהא דילי' s. Horowitz Schela 7, a.
מי כמוך באלים	das. 15, 11. s. Abarbanel Deut. Cap. 33.
גדול יי' מכל האלהים	das. 18, 11.
והגישו אדניו אל האלהים	das. 21, 6. Onkel. דיינא, LXX Κριτήριον τοῦ θεοῦ Ueber בעל הבית אל האלהים 22, 7 עד האלהים 22, 8 יבא אלהים ירשיעון 22, 9 s. Geiger 285.
זובח לאלהים יחרם	das. 22, 19. Onk. לטעותיה דעממיא. Auch LXX. θεοῖς s. Synhedrin 60 b.
עשה לנו אלהים	das. 32, 4 } Onk. דחלן. LXX θεςοῦ
אלה אלהיך ישראל	„ 8 }
ויאמרו עשה לנו אלהים	„ 23 }
משמו אל	Nem. 24, 23. Onk. scheint es für zweifelhaft zu halten. אלהא אילין. LXX ὅταν θῆ ταῦτα ὁ θεός s. RGA. S. Duran I. 177. Fleckeles hält es für heilig. Norzi bemerkt במקצת ס"ת וחומשין אחי .תיבה.
וישתחוו לאלהיהן	Num. 35, 2. LXX έιδωλα vgl. Frankel über den Einfluss 175. Geiger 301. Rappoport N. Jehuda Or Tora 217.
אלהים קרובים	Deut. 4, 7. Es ist zweifelhaft, s. Fleckeles und Geiger.
לשדים לא אלה	das. 32, 17 Onk. דלית בהון צריך. LXY δαιμονόις κάι ὄυ θεῷ Es ist zweifelhaft.
אלהים לא ידעום	das. 32, 17.
קנאוני בלא אל	„ 21. s. Fleckeles, Das Wort ist zweifelhaft.
ואין אלהים עמדי	„ 39.

Capitel V.

1. Wurde der Gottesnamen irrthümlich 2 mal geschrieben, so ist der zweite N. auszuschälen, da man ihn nicht verlöschen darf. In dem Falle, als diese Gottesnamen eine Columne schliessen, ist der erste auszuheben und der zweite zu belassen, da es der Zierlichkeit Abbruch thäte, die Columne mit einer Correctur zu beendigen. So C. und CP. Nach einer andern Lesart ist der Fall vorgesehen, wenn einer dieser Namen sich am Schlusse der Seite, der 2. am Anfange der neuen Columne befindet; dann wird der 2. Gottesname belassen, der erste aber ausgestochen, da bei der Alternative, ob Ende oder Anfang der Columne die Correctur erhalte, die Rücksicht für den reinen Anfang wichtiger erscheint. Ed. hat שם של שני שמות Or Sarua Tefillin, CM. CP. CA. Aguda und S. Tora correct הכותב שני שמות של קודש die Ed. hat אם הראשון בסוף הדף מעכב את הראשון ומקיים את האחרון. Meritorisch stimmt hiemit die Lesart des Or Sarua אם היה אחרון בראש הדף מעכב את הראשון überein, doch scheint mit Rücksicht auf R. Juda's Ausspruch in Halacha 2 auch hier O. Saruas Lesart richtiger. 1

2. עכב ist herausstechen. ערער Jerem. 17, 6 heisst im Targum עכוביתא s. B. Rabba 20. arabisch عقب „krümmen." Dem Sinne nach unterscheidet sich hievon das מחטב, wie S. Tora liest, nicht. Letztes ist dem arab. حطب verwandt und stehet dem hebräischen חטף = חסף nahe. s. Mischna Kelim 14, 1 חטיפה und N. Romi.

3. Bei irrthümlich zweimal geschriebenen profanen Worten gilt dieselbe Regel, nur dass hier statt des Aushebens das Verlöschen des ersten Wortes in Anwendung kommt. Stehen die beiden Worte am Ende und am Anfang der Columnen, so wird das am Ende der ersten Columne verlöscht, da der Anfang der Seite vor Allem rein zu halten ist. s. Note 1. Wie Cs. אם היה אחרון בראש הדף מוחק את הראשון liest auch CA. Or Sarua u. S. Tora. Die Lesart der Ed. אם היה הראשון בראש הדף מוחק את הראשו ist fehlerhaft.

2 4. Sollte יהודה geschrieben werden, das ד wurde aber ausgelassen und es erscheint d. Tetragram., so hängt man oberhalb der Zeile das ד an, da ja der Gottesname irrthümlich und ohne heiligende Intention geschrieben wurde. Hat man für den Gottesnamen יהודה mit überflüsigem ד gesetzt, so ist das ה zu löschen und aus dem ד wird ein ה geformt. Sollte יהודה geschrieben werden, der Schreiber jedoch irrte und schrieb den Gottesnamen mit Intention, so muss, selbst wenn trotz dieser Intention ein nach der Meinung des Schreibers überflüssiges ד unterlief, so dass יהודה erscheint, das Wort ausgeschält werden. Chabib, Josua Boas Schilte hagibborim b. Alfasi Schebuot 4 und S. Tora lesen אע"פ שכתב בו דלת. Ueber die schwierige Lesart אע"פ שלא כתב בו דלת s. Schapira und Naumbg. Ueber die Heiligung der den Gottesnamen bildenden Buchstaben, welche irrthümlich mit heiligender Intention geschrieben wurden, s. Sch. hagibborim das. wo diesem Satze Anwendung auf die heilig. Schriften ausser dem Pent. gegeben wird. RGA. S. b. Z. Duran I, 277. S. Hatrum. 199.

3 5. Die Intention ist es, welche dem geschriebenen Gottesnamen die Heiligung gibt. Hatte man die Absicht, statt des Gottesnamens יהודה zu schreiben, ist das Wort, selbst wenn das ד in der Feder blieb, profan. R. Juda gestattet das Ueberschreiben dieses profan hingeschriebenen Gottesnamens mit heiligender Intention; andern Lehrern scheint es nicht passend, den geweihten Namen dadurch herzustellen, dass man das Wort mit Tinte überzieht. מחקו וכותב השם ist eine zur Boraita Sabbat 104 b angefügte erklärende Erweiterung. Für דין זה מן der Ed. haben Cs. CA. wie der Talmud correct אין זה מן המובחר. Ueber das Ueberschreiben des Gottesnamens ist Peri Megadim O Ch. 33, 7 zu vergleichen.

4 6. Der Ansicht, dass man einen vergessenen Buchstaben des Gottesnamens zwischen die Zeilen setzen dürfe, wird von S. Schesuri, entgegen getreten. Dieser Lehrer hat seinen Namen vom Weberhandwerke oder von seinem Geburtsorte Schesur in Galliläa. Einen irrthümlich ausgelassenen ganzen Gottesnamen erlaubt R. Simon, nach unserer Halacha auch R. Juda, zwischen die Zeilen zu setzen. Ein anderer Lehrer

(R. Jizchak in Babli, hier R. Meir) will, dass das früher stehende profane Wort verlöscht und zwischen die Zeilen gesetzt, und der Gottesname in die Zeile an die Stelle des verlöschten Wortes geschrieben werde. In Babli spricht es R. Juda aus, dass das früher profane Wort radirt werde. Simon b. Eleasar tradirt Namens R. Meir, dass der Gottesname nicht an eine radirte oder verlöschte Stelle geschrieben, noch zwischen die Zeilen hingehängt werden dürfe, und müsse bei solcher Irrung das ganze Blatt entfernt werden. In unserer Hl. macht R. Chananja b. Akaschjā (Ed. und CM. Akawja) diese Bemerkung. Nach S. Kahira, M. aus Coucy Gebot 25, R. Baruch, Hatruma 199. hätte man auch Babli zu lesen וכותב את השם על מקום הגרר ד' ר' מאיר; allein Alfasi u. Or Sarua lesen דברי ר' יהודה, s. Tos. das. Schw. ר' יוסי.

7. Cs. haben correct את השם für אלא der Edit. Cs. haben גרד für גרר der Ed. schaben, mit dem Messer radiren. Die Worte sind gleichbedeutend. vgl. Job 2, 8.

8. In Babli lautet der Satz אין כותבין את השם ואין תולין אותו. In unserer Hal. אזכרה. Da שם für jeden Gottesnamen gebraucht wurde, so wendete man für die Bezeichnung des Tetr. אזכרה an. Jer. Berachot 4. 3 ז' של שבת כנגד ז' אזכרות במזמור שיר ליום השבת Berach. 29a ט' דר"ה כנגד ט' אזכרות שאמרה חנה. s. Joma 8a und D. b. Simri RGA. I. 102. Später schrieb man auch für die anderen Gottesnamen אזכרה. Berach. 28 b. כנגד י"ח אזכרות שבק"ש und a. a. O. Die Masora bezeichnet nur das Tetrag. mit אזכרה. s. Fleckeles Melechet hakodesch RGA. Nr. 6.

9. Unterlief ein Irrthum beim Schreiben der Stelle Job 5
16, 10 und es ward ein überflüssiges אל angesetzt, so dass יסגירנו אל אל אל zu lesen war, so ist dies erste אל heilig, das letzte profan, das zweite zweifelhaft, daher auszuschälen. Das מקיים את הראשון ומעכב את האחרון der Ed. CA. bezieht sich auf das 1. und 2. אל. Die Lesart des C. מקיים את הראשון ומקיים את האחרון hat das 1. und 3. אל im Auge. CP. hat ומוחק את האחרון. Schapira hat im Texte אל אל אל, ebenso liest E. Wilna.

6. Das Schreiben des Gottesnamens ist eine so weihe- 6
volle Beschäftigung, dass man sie nicht unterbrechen darf, selbst um den König zu begrüssen. Zwischen den einzelnen Gottesnamen, wenn man sie im fortlaufenden Texte schreibt

oder mit erhöhter Andacht in die an verschiedenen Stellen leergelassenen Räume setzt, darf man anhalten, um einen Gruss zu erwiedern. Vergl. die ähnliche Bestimmung betreffs des Schema-Lesens. Berach. Mischn. V, 1. s. Nemuke Josef Alfasi und Josef Karo Tur J. Dea 276. CP. hat מפסיק בין כל שם ושם, In S. Kahira fehlt ומשיב. die Tosifta hat היה כותב ה׳ או ו׳ שמות כיון שגמר א׳ מהם משיב שלום.

11. Die Sorgfalt geht so weit, dass der Kalamos, mit welchem der Gottesname geschrieben werden soll, wenn er in Tinte getaucht wird, vor dem Gottesnamen einen profanen Buchstaben schreiben muss, damit kein Ueberfliessen der Tinte zu besorgen sei. Ed. hat אותיות השם אלא. S. Kah. S. Tora מאותו השם אבל, C. מאותות השם. Für das מתחיל מאותו שלפניו des C. hat Ed. und S. Kahi. מאות שלפניו, CM. מאותות שלפניו, S. T. מאותו השם שלפניו.

12. Ueber die hier angeführte, das Verbot des Verlöschens eines h. Gottesnamens enthaltende Stelle aus Sifre s. Cap. IV Note 2. CA hat correct wie Sifre, Tosifta Makkot IV und Babli ר׳ ישמעאל gegen C. und Ed. ר׳ שמעון. S. Tor. und Edit. lesen ונאמר לא תעשון, Kahira hat וכתיב, Sifre und C ולא תעשון Tosifta citirt den Vers genau und im Zusammenhange מן המקום ההוא לא תעשון כן.

7 13. Nur wenn Tinte den Gottesnamen überfloss, darf man mit der Tinte auch diesen Namen verlöschen, da man ja nur die Absicht hat, Wort und Blatt zu reinigen und zu verbessern. Für ששטפה des C hat Ed., S. Tora und S. Kahira שנטפה. Hag. Maim. vgl. Schilte hagibborim Schebuot 4 Ende שנפל על הכתב. CP אבל דיו הנוטף ונופל ע״ג הכתב.

8 14. Wurde der Inhalt einer ganzen Zeile ausgelassen, so darf nicht eine neue Zeile zwischen d. Zeilen eingeschrieben werden; des Gleichmasses halber ist eine Zeile zu radiren und in den freien Raum werden 2 Zeilen, die radirte und die ausgelassene, eingestellt. Werden 2 Zeilen radirt, so können hiefür 3 eingefügt werden. CP hat הטועה בשיטה שלמה. Cs und CA haben correct אינו תולה מנגד השיטה gegen die Edition welche hier אלא hat, s. Nbg. Benjamin Aschkenasi und Süsslein in Aguda lesen mit der Ed. שתים וכותב שלש. C hat falsch שלש כותב שלש. Der Schlusssatz der Hl. bestimmt, es dürfen

niemals 3 Zeilen hintereinander radirt werden, da dies der Zierlichkeit Abbruch thut. In CA lautet der Schlussatz וגורר אחת וכותב שלש ובלבד שלא יגרור שלש וכותב אחת. Hienach wäre es, wenn in Folge einer Auslassung radirt wird, gestattet, an die Stelle einer radirten Zeile auch 3 Zeilen in kleinen Buchstaben zu schreiben; schrieb man hingegen Sätze doppelt, darf man den weiten radirten Raum nicht mit einer besonders grossbuchstabigen Zeile ausfüllen. Zu dieser Halacha ist Jerusch. Meg. 1. 9 zu vergleichen. טעה והשמיט פסוק א׳ אם יש בו שתים שלש שיטין מתקנו וקורא בו ארבע אינו קורא בו. s. RGA. Ascheri III, 7.

15. Bruchstücke der h. Schriften sollen nicht geschrie- 9
ben werden; es sei denn, man habe die Absicht, die Rolle zu completiren. Diese Massregel, welche die überlieferte Form der gesammelten h. Schriften schützt und jeder Verkürzung des Textes vorbeugt, erstreckt sich sogar auf kleine Rollen, die nur wenige Blätter enthalten, welche zum Unterrichte der Jugend dienen. Gittin 60 a erscheint die Massregel nur auf die Bücher des Pentateuchs beschränkt, sie ist aber Tosifta Jadaim nach R. Simson Jadaim III, 4 durch das angeführte Beispiel des Hallel auch auf andere Bücher der h. Schrift ausgedehnt; R, Juda gestattet das theilweise Abschreiben aus Gen. bis zur Geschichte der Sündfluth und aus Levitic. bis zur Beendigung der Opfervorschriften Cap. 9. Diese Licenz nimmt wohl auf die pädagogische Verwendung Rücksicht, da man den Jugendunterricht mit der Schöpfungsgeschichte, welche dem Geiste des Kindes die mannigfachen Gebilde der Schöpfung vorführt und von der Macht Gottes so deutlich spricht, oder mit der Lehre von den Opfern begann, welche die wohlbekannten Hausthiere nennt und die Formen der Gottesverehrung geläufig macht. s. Friedmann Einleitung in d. Mechil. Ueber die Ansicht, dass der Pentateuch ursprünglich in einzelnen Stücken und Absätzen geschrieben war und die hier zu schreiben erlaubten Theilrollen eben solche Aufzeichnungen umfassen, s. Gittin das. Raschi. Hieros. Talm. Megilla III. 1. wo auch Num. bis 10, 35 בוידבר עד ויהי בנסוע הארון gestattet wird. Vgl. Alfasi Gittin das.

16. In masoretischer Form werden Namen zusammen- 10

gestellt, die eine Person oder einen Ort bezeichnen, welche aber als zwei gesonderte Worte zu schreiben sind. בית אל Gen. 12, 8 und a. a. O. Norzi fand in einer Handschrift die Bemerkung, dass dieser Name nicht in der Art getheilt werde, dass בית am Ende und אל am Anfange der Zeile stehe. לא לפסקינהו בין תרי שיטין. — בית און Hosea 4, 15. 10, 5. — באר שבע Gen. 21, 31 a. a. O. צפנת פענח das. 41, 45. — פוטיפרע, ein Composit. mit dem Götternamen פטע. Masora Gen. 41, 43 bezeichnet es ebenfalls als zweiwortigen Namen. vgl. Norzi das. und 37, 36. — בן אוני das. 35, 18. — ידידיה II Sam. 12, 25. Norzi Exod. 17 fand in einem alten Pentateuchbuche die Bemerkung, dass dieses Wort eine Differenz zwischen den ost- und westländischen Masoretikern bilde ידידיה מערבאי מלה חדא למנדחאי תרין. — הללויה erklärt unsere Halacha ebenfalls für zwei Worte. Nach Jeruschalmi, wo ידידיה, בן אוני, באר שבע nicht genannt sind, ist bei den zu trennenden Namen der 2., wenn er ein Gottesnamen ist z. B. הללו יה heilig und darf nicht verlöscht werden. s. Babli Pesachim 117 a. Bemerkenswerth ist, dass die LXX alle diese Namen mit Ausnahme v. באר שבע und בן אוני zusammenlesen.

17. Nach Babli und Jeruschalmi spricht diese Halacha von den Namen, die beim Schreiben getheilt oder nicht getheilt werden, daher wird ihnen kaum וחרה אף וחרה אפי anzureihen sein, da es bei dieser Redensart sich doch nur um ein vorsichtiges Auseinanderhalten beim Sprechen der Worte handeln, sie aber keinesfalls der Vorschrift bedürfen kann, dass sie als 2 Worte anzuschreiben sei. vgl. Berachot 15 b Asch. Wir möchten hier und im Jeruschalmi רחביה . . מרחביה lesen. Ueber ersteres Ps. 118, 5 wird Pesachim das. verhandelt und nach der Analogie von ידידיה mag auch רחביה I Chr. 23, 17 getrennt worden sein.

18. Nur in Bezug auf die Namen, welche mit יה zusammengesetzt sind, ist in Jeruschalmi und Babli eine Meinungsverschiedenheit constatirt. Der hier angeführte Ausspruch R. Jose's, dass die Worte nicht zu theilen sind, wird sich also nur auf diese Zusammensetzungen beziehen. Das יה wird bei den Compositen eben nur als ein Ausdruck der Verstärkung angesehen. s. Geiger Urschrift 276 ff. und Cap. IV Nt.

12. CP hat ר' יוסי אומר אין נחלקין אלא הכל יהיו שוין לפי שאין חולקין עמיאל. . . .

19. Ungetheilt bleiben עמיאל Num. 13, 12. עמינדב Exo. 6, 23. a. a. O. צוריאל Num. 3, 35. צורישדי das. 1, 6. Mëiri Kirjat Sefer 8 liest שאין נחלקין עמינדב צוריאל צורישדי עמשיה (wohl אמציה?)

20. Der hier angeführte Lehrsatz von den untheilbaren 11
Namen findet sich im hieros. Tal. Er fehlt in CA. — ישראל
Gen. 32, 29. — ראובן das. 29, 32. — געתם das. 36, 11. Die
verkürzte Form פוטיפר das. 37. 36. Das Composit. mit dem
Götternamen נבו II Reg. 25, 28 und נבוכדנצר a. a. O. In der
Ed. fehlt ראובן. CM hat einige Namen, welche auch am Ende
der vorigen Halacha vorkommen. ישראל ראובן פוטיפר נבוכדנצר
עמיאל עמינדב. Meïri liest ישראל געתם פוטיפר נבוכדנצר נבוזראדן.
Jeruschalmi hat auch גמליאל פדהצור פדהאל . . .

21. Wie sich Aehnliches bei vielen Völkern des Alter- 12
thumes findet, so war es bei den Jsraeliten Sitte, den Gottesnamen an einen Theil des Körpers zu schreiben. Auch ganze Sätze und Sprüche werden manchmal in dieser Weise eingeschrieben worden sein. Lev. 19, 28. Jes. 44. 5. Jerem. 22, 30. Ezech. 9, 4. Ps. 40, 8. Wer nun den Gottesnamen auf einem Theile seines Körpers geschrieben hat, muss dem Bade und der Salbung entsagen, damit das heilige Zeichen nicht verlöscht werde. Bei Pflichtbädern muss die betreffende Körperstelle umwunden werden. R. Jose gestattet das Tauchbad ohne diese Vorsicht, nur darf das Wasser nicht zur geweihten Stelle hingespült werden. Die Halacha ist verkürzt angeführt und muss aus Sabbat 120 b ergänzt werden, הרי שהיה כתוב שם ... ה"ז לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל ר"י אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף. Obwohl Sabbat das. der Controverse in Bezug auf die Umwindung bei einem Pflichtbade ein anderes Motiv zu Grunde gelegt wird, so halten doch bedeutende Lehrer den einfachen Sinn der Halacha in ihrem ersten, allgemeinen Theile fest. s. Raschi Joma 8 a, das. 88 a, Tosaf. Jeschenim das. Maimuni. Jad. Jes. Hatora 6, 6; Josua Boas, Schilte hagib. Sanhedrin VII; Chaim Benvenisti Keneset hag-

dola 277; David b. Simri 596; Meïri Sabbat z. St. Asulai und Nagar.

13 22. Wie an den Körper schrieben die Jsraeliten nach der Sitte der alten Völker den Gottesnamen auch an die Hausgeräthe, (Sabbat 120 b ועל ידות הכלים) an das Gestell des Bettes, wohl damit man beim Erwachen sofort den Gottesnamen vor Augen habe und im Schlafe unter dessen Schutz stehe. Nach der Fastenrolle II war es Sitte, das Horn der Hausthiere eben mit solchen Namen und Sprüchen zu zieren. Ein alter Chanuka-Midrasch (Jellinek Bet-Hamidrasch III) erzählt, die Syrer hätten aufgetragen, die Verläugnung Gottes an die Riegel der Thüren zu schreiben, ein Beweis, dass man sonst auf diese den Namen und ein Bekenntniss Gottes zu setzen pflegte. Ist nun der Namen Gottes auf ein Geräth oder auf das Horn geschrieben, und man will dieses anderweitig verwenden, so wird die Stelle, welche den Gottesnamen enthält, abgelöst und verwahrt; von einem Steine wird sie abgesprengt und in Verwahrung genommen. Die einleitenden Worte הכותב את השם fehlen in der Ed. und S. Tora. Für גורדו hat CM und die Ed. גורדה. N. Romi liest Sabbat das. ebenfalls יגור. s. Note 7.

14 23. Ist die Naht der Blätter gelöst, darf man sie ein- und zweimal erneuern, nicht aber ein drittesmal, da diese wiederholten Stiche und Nähte in dem alten Pergamente unschön und für die heilige Rolle nicht passend scheinen. Aguda hat שהותר התפר. Landa will für die Halacha eine Analogie im Jeruschalmi Meg. I. 9 ר' זירא איפסקא גודא דרצועתא finden. S. Hatrumot liest dort גודא דתפילתא. vgl. Jos. Karo Tur O. Chaim 32 Ende. CP hat ספר שנחתך על התפר שלו.

24. Uebermässig grosse Spatien können von den Blättern abgeschnitten und anderweitig verwendet werden, doch nur, wenn diese noch nicht benützt wurden. s. Mischna Jadaim III, 4 Tosifta das. II Sabbat 116 a; S. Tora, CM und Aguda haben בישנים אסור vgl. RGA. Massat Binj. 100. Ab. Gumbinen O. Ch. 336, 20.

25. Vermoderte Rollen, Tefillin. Gewänder und Hüllen der Torarolle werden verwahrt und abgeschlossen. Das mischnische מקק ist dem biblischen מק nachgebildet. Die Sitte, die

heiligen Schriften in feine Tücher und Gewänder zu hüllen, an sich analog der Verpackung der heil. Tempelgeräthe, ist von der Mischna Meg. III, 1 gekannt. vgl. R. Jsmaels Ausspruch darüber Cap. III, 13.

26. Das Abschliessen vom Gebrauche, das Verwahren an 15
unzugänglichen Orten kam nicht nur bei verwitterten Schriften, sondern auch bei solchen in Verwendung, die aus irgend welchem Grunde der Oeffentlickeit entzogen wurden. Als nach der Tempelzerstörung über die Beibehaltung mancher Bücher, die sich im Laufe der Zeit den ältesten Schriften angereiht hatten, und über die endgiltige Abschliessung des Kanons verhandelt wurde, sollten einige in dieser Weise dem Umlaufe entzogen werden. So Ezechiel (Chagiga 13 a) Eccles. und Prov. (Sabbat 130 b. s. Wajikra Rabba 28 und Mid. Kohel.) s. Abot d. Nathan, wo von diesen 2 Büchern u. C. Cantic. behauptet wird, sie wären ausgeschlossen und verborgen gewesen. Obwohl nun גניזה, die Entziehung und Verbergung auf mancherlei Weise geschehen konnte und der Bücher- und heil. Utensilienmoder wohl nur an unzugängliche Orte zu hinterlegen war, so blieb doch bei wichtigen und heiligen Schriften das Vergraben in Uebung. vgl. Sabbat 115 a. s. vorige Note und Capit. XV Note 2. Jedenfalls hatte man nur die Rücksicht zu beachten, dass sie, dem Umlaufe entzogen, nicht muthwillig vernichtet, sondern an einem hiezu geeigneten Platze der Verwitterung überlassen wurden. Der Bericht von R. Gamliel sagt übrigens, dass das absichtliche Verbergen gewisser Schriften in einem Versenken unter die Erde oder in einen Bau bestand. Nach Meg. 26 b wurden unbrauchbare Torarollen in ein irdenes Gefäss gegeben und vergraben. s. Jer. 32, 14. Ebenso wird man wohl mit alten Schriften überhaupt und besonders mit solchen verfahren sein, deren Verbreitung und Benützung man verhindern wollte. Mit Recht glaubt Jellinek, dass das spätere Auftauchen aufgefundener Schriften, welche alten Autoren zugeschrieben wurden, mit diesem Brauche in Verbindung stehe.

27. Nicht nur Pentateuch- Versionen, sondern auch aramäische Uebertragungen der anderen bibl. Bücher waren schon in sehr alter Zeit bekannt. Mischna Jadaim 4. 5 erkennt

nur dem Targum zu Daniel und Esra nicht die Authenticität zu. s. Meg. 21 b Raschi, Tosaf. u. Zunz GdV. S. 64. Das uns vorliegende aramäische Targum Job's hat sehr viele Zusätze und Abweichungen von dem masoretischen Texte und stimmt in dieser Richtung wie kein anderes Targum mit d. LXX und der Peschita überein. s. Bacher, Grätz' Monatsschrift 1871 S. 211. Wenn auch die Ausführung dieses Targums einer späteren Zeit angehört, so wird doch der Grundstock der Version, des Targum, welches R. Gamliel vor sich hatte, eben solche Zusätze und Abweichungen enthalten haben, daher entzog er es dem Umlaufe.

28. Jeruschalmi Sabb. 16, 1 und nach ihm Cap. XV Hl. 1 enthält die einfache Thatsache, dass R. Gamliel das Job-Targ. einst auf dem Tempelberge in den Bau versenken liess. Hier finden wir die Erzählung nach Babli und Tosifta Sabbat XIV erweitert. Rabbi Chalafta, (in Tosifta erstattet R. Jose den Bericht und erzählt das Erlebniss seines Vaters Chalaf. daher אבא חלפתא) ein Lehrer, der unter Gamliel d. Alten lebte und noch zur Zeit des jamnischen Gamliel blühte, findet den letzten mit der Lectüre des Job-Targum beschäftiget, berichtet das Verfahren des ersten Gamliel mit diesem Targum, worauf R. Gaml. dem Beispiele seines Vorfahren folgt. Vgl. Cap. XV. Hal. 2. Babli und Tosifta haben. אצל ר"ג für das hier vorkommende לפני. Ferner liest man dort שהיה יושב die Ed. hat auch hier ומצאו יושב. — Babli hat בריבי, Fürst, Grosser, ein dem R. Gamliel beigelegter Ehrentitel. . — Ferner על שלחנו של יוחנן הנזוף; dieser Jochanan wird einmal in den Bann gelegt worden sein. Das בן ניזף der Tosifta das. ist wohl dasselbe, vgl. Mischna Sota IX Ende בן פרישה בן הרצח. — Cs haben correct gegen d. Ed. אבי אביך. — Die Ed. hat שהיה יושב על גב הבנין, C על גבי, Jeruschalmi שהיה עומד על הבנין; Babli und Tosifta שהיה עומד ע"ג מעלה. — Jerusch. liest ספר איוב כתוב תרגום Babli und Tosifta ספר איוב תרגום. — Die Talmude und Tosifta lesen . . . . . . תגנזו (שקעהו) תחת הנדבך. Für das לבנו der Edit. hat C correct לבנאי.

29. Hier ist die Erzählung verkürzt angeführt und muss aus Babli ergänzt werden. אף הוא צוה עליו וגנזו, ר' יוסי בר' יהודה אומר עריבה של טיט כפו עליו א"ר שתי תשובות בדבר. Auf die Rela-

tion Jose, Sohn Judas, dass der ältere Gamliel einen Trög Kothes über das Job-Targum stürzen liess, entgegnet Rabbi, dass dem Berichte 2 Einwürfe entgegenstehen; man habe nämlich die Bauten auf dem Tempelberge nicht mit Lehm, sondern mit Kalk ausgeführt, und dürfe man ja überhaupt derlei Schriften nicht geradezu vernichten. Ueber den Kalk beim Tempelbaue s. Raschi z. St. Maimuni B. Habchira 1, 9. vgl. Sabbat 80 b. B. Batra 60 b. Tosifta Sota XV Sebachim 54 a.

30. C hat correct wie Babli ויעוד. s. Tosifta. Derlei alte Schriften werden an einen freien offenen Platz gelegt, meint Rabbi, wo sie unter dem Einflusse der Luft und der Witterung bald verwesen. s. Note 26. Zu תורפה τύρηφι vgl. Mischna Terumot 8, 8. Schebuot 16 a.

31. Die Halacha ist verkürzt angeführt und muss aus B. 16 Mezia 29 b ergänzt werden. Nach dem ausgesprochenen Grundsatze, dass man das ausgeliehene Buch nicht weiter leihen dürfe, ist zu lesen המפקיד ס"ת אצל חבירו גוללו אם יודע לקרות בו קורא ואם בשבילו פותחו ה"ז אסור. Eine aufbewahrte Torarolle, darf, wenn sie ihrer Conservirung willen aufgerollt wird, auch zum Lesen benützt werden. Dieserhalb aufrollen darf man sie jedoch nicht. CM und Ed. haben correct אם יודע לקרות קורא בו. Aufgerollt wird nach Symmachus die neue Torarolle einmal in 30 Tagen, die alte einmal im Jahre, nach andern Lehrern werden beide nur einmal im Jahre gerollt. C und CA ergänzen nach Bab. correct das in der Ed. fehlende וחכמים אומרים ישן אחד לי"ב חדש. Babli hat ר"א בן יעקב.

32. Maimonid. Jad, Jesod Hat. VI Ende, Nachmanides 17 und Ascheri erklären den Satz, dass das שלמה im hohen Liede heilig sei, dahin das Wort hätte nur wie andere Gott beigelegte Adjectivnamen eine partielle Heiligkeit z. B. in Bezug auf das Aussprechen des Wortes bei Eidesleistungen, verlöscht aber dürfe der Name werden. Möglich ist es, dass nachdem C. Cantic. allegorisch gedeutet und für hocheilig erklärt worden war, (Jadaim III, 5.) man unter שלמה in diesem Buche, welches sonst keinen Gottesnamen enthält, einen h. Namen verstand. vgl. Sabbat 10 b über יי' שלום in Jud. 6, 24. s. RGA. Ascheri 3, 15. und Cap. IV Note 16. Die beiden hier bezeichneten Ausnahmen befinden sich in Versen, (III, 7 und 8 und

VIII, 11 und 12) welche dem einheitlichen Texte des hohen Liedes fremd zu sein scheinen, und als Einschaltungen angesehen werden können. — CM hat correct wie Babli אף האלף. Möglich, dass in diesem Citate auch auf den mit dieser Stelle zusammenhängenden Vers 11 und das bezügliche שלמה in כרם היה לשלמה hingewiesen ist.

18 33. Die Lesart des C מלכים würde deutlich aussprechen dass hier das מלך als heilig anzusehen ist. (s. Nagor und RGA D. b. Simri 67.) Der Sinn der Verses ist: O König, der König der Könige gab dir u. s. w. Doch hat Babli wie Edition כל מלכיא.

34. In מארי חלמא לשנאך ist hier auf Gott hingewiesen, CM liest מארי מלכא חלמא לשנאך. vgl. Vers 21. Wollte man hier im Verse 16 מארי מלכא lesen, so wäre der Hal כל מלכיא entsprechend מלכא als heilig erklärt. Man könnte auf das frühere מלכא zurückgehen אדין דניאל . . אשתומם . . ורעינהי יבהלנה ענה מלכא ואמר בלטשאצר חלמא ופשרא אל יבהלך ענה בלטשאצר ואמר מארי חלמא לשנאיך . . . Daniel war verwirrt. Gott (מלכא) sprach zu ihm: Möge dich Traum und Deutung nicht verwirren. Hierauf wendete sich Daniel zu dem Könige und sprach: O Herr u. s. w. Durch diese Erklärung entfielen alle Schwierigkeiten. Doch ist es vielleicht gewagt anzunehmen, dass hier, wo Gott sprechend eingeführt ist, d. Daniel der Name Beltschatzar beigelegt wird. Im C werden am Schlusse des Capitels 19 Halachot gezählt, während im Texte nur 18 vorkommen. Wahrscheinlich war ursprünglich Hal. 1 wie in S. Tora in 2 Halachot getheilt, daher die Zahl 19 herauskommt.

Capitel VI.

1 1. Der masoretische Theil des Tractates, beginnt mit den
2 in der Tora vorkommenden Zeichen, und geht dann zu den Lesarten und verschiedenen Varianten über. Vorerst werden die Zeichen Num. 10, 35 und 36 erklärt. Sifre Behaalotcha hat schon die Bestimmung, dass vor ויהי בנסוע Zeichen anzusetzen seien, weil diese beiden Verse eingeschoben erscheinen,

nach Babli, weil sie ein ganz eigenes Buch ausmachen. נקוד עליו מלמעלה ומלמטה מפני שלא היה זה מקומו רבי אומר מפני שהוא ספר בפ״ע מכאן אמרו ספר שנמחק ונשתייר בו פ״ה אותיות . . . ה״ז מטמא את הידים. ר״ש אומר נקוד עליו מלמעלה ומלמטה מפני שלא היה זה מקומו ומאי היה ראוי לכתוב ויהי . . כמתאוננים. Diese Zeichen, im Sifre „Punkte" genannt, heissen schon Sabbat 116 a סימניות. Unsere Halacha hat in der Ed. hiefür שיעור, ebenso hat C in Hala. 1, aber schon in der 2. Hal., wo von den Zeichen am Schlusse des Verses 36 die Rede ist, hat C שיפור, eine Verzierung, eine Krümmung. CA und CP haben wie in der 2., auch in der 1. Hl. שיפור. Dieses Wort bedeutet die runde Krümmung, etwa in der נ Form. Die Accente, welche eine ähnliche Form haben, wie z. B. das Munach, führen auch den Namen שופר. Während Raschi das מלמעלה ומלמטה auf die Zeichen beim Beginne des Verses 35 ויהי בנסוע und beim Schlusse d. V. 36 vor ויהי העם deutet, ist diese Bestimmung in unserer Hala. schon durch das in Hl. 1 und Hl 2 vorkommende בפתיחה של ויהי בנסוע הארון und בפתיחה של ויהי העם ausgedrückt. Diese beiden Bestimmungen scheinen nur Ausführungen des ursprünglichen מלמעלה ומלמטה (C מלמעלן ומלמטן) zu sein, welches im Sifre auch R. Simon (vgl. Babli רשב״ג) erwähnt. Diese doppelte Erklärung veranlasste wohl die doppelte Anschreibung der Halacha und beliess man irrthümlich in beiden Sätzen das מלמטה ומלמעלה. Daher streichen Nbg., Asulai und Wilna die Hal. 2. Aguda hat nur הכותב צריך לעשות שיעור בפתיחה של ויהי בנסוע הארון שהיא ספר בפ״ע וכן בפתיחה של ויהי העם, wobei wir jedoch die Variante der CA שיפור festhalten möchten, da das שיעור ganz unerklärlich ist. Es kann unmöglich hier ein schon durch den Parascha-Absatz bestimmter Zwischenraum, sondern nur ein Zeichen, eine Verzierung, wohl] sein, (d. verkehrte Nun, um es von dem im Texte vorkommende נ zu unterscheiden), welches die Masora zu St. und Ps. 107 ausdrücklich nennt. Will man die beiden Hl. 1 und 2 aufrechthalten, so muss man annehmen, der Tractat habe das מלמעלה ומלמטה anders aufgefasst und dahin erklärt, dass die vor und nach dem ויהי בנסוע Satze anzufügenden Zeichen nicht aus einfachen Punkten, wie solche Hl. 3 kennt, sondern aus doppelten in die Höhe und Tiefe der Zeile, oben und unten zu setzenden Krümmungen zu be-

stehen haben, und wie Hl. 1 dies vom Eingange des Verses 35 so würde es Hl. 2 vom Eingange des Cap. 11 aussagen. Diese Doppelkrümmung oben und unten, welche man im Zuge des Schreibens verbindet, ist eben das ׆. Dieses Zeichen findet sich auch Ps. 107 siebenmal und wird dort in der Masora ח' נונין מנוזרות in Num. ט' פסוקים דאית בהון הדין נון הפוכה erwähnt. vgl. Ochla S. 179. Die an diesen Stellen hinzugefügte Bezeichnung ומקרין אכין ורקין שבתורה sagt, dass wie die Worte אך und רק einer Beschränkung Ausdruck verleihen, so zeigen diese ׆ ebenfalls an, dass nach einer strengen, die Einheit in's Auge fassenden Kritik, die durch sie bezeichneten Verse von ihrer Stelle zu eliminiren oder in ihrem Sinne zu begränzen wären. Durch diese Erklärung hat sich die Masora der Deutung R. Simon's angeschlossen שלא היה זה מקומו. vgl. Rosch Haschana 17b עשה להם סימניות כאכין ורקין שבתורה. Raschi z. St. N. Romi אך und Note 3. 4. Ueber die Form dieser ׆ vor und nach ויהי בנסוע ist nachzulesen: der Ausspruch R. Hai's in M. Mischna Maim. Jad. Sabbat XI, 10; M. Lonsano, Or Tora; RGA. M. Lublin Nr. 75. S. Luzia 36. Jona Landsofer Bne-Jona S. 18. s. unsere Beschreibung der chinesischen Torarolle in der kais. Hofbibliothek zu Wien in der allgem. Zeitung des Judenthums 1874 Nr. 51.

2. Rabbi motivirt die besonderen Zeichen damit, dass diese zwei Verse ein Buch für sich bilden, eine Ansicht, welcher wir nicht nur in Midrasch begegnen, wo von B. Kapra gesagt wird, dass er diese Verse als ein eigenes Buch und somit Numeri als 3 Bücher behandelt und also 7 Bücher mosaischer Schriften zählt, sondern die auch von Einfluss auf die Halacha ist. B. Rabba 64 und Jalkut Mischle 9, vergl. Sabbat 116a. Eine Rolle ist heilig, wenn sie 85 Buchstaben enthält, nach der Anzahl der Buchstaben in dem Satze ויהי בנסוע. Jadaim III, 5 Tosifta das. II. Zählt sie 85 Buchstaben, so darf sie wie andere hochheilige Schriften bei einem Brande am Sabbate fortgeschaft werden. Sabbat 115b. In einer Rolle die 85 Fehler enthält, darf man erst dann lesen, wenn sie corrigirt wurde. Sifre Suta nach Jalkut Behaalotcha, ein Satz, der behufs einer ganz andern Deduction Jerusch. Meg. 1. 9 erwähnt wird.

Diese Ansicht scheint ihren Grund in der Betrachtung zu haben, dass die Geschichte der Züge und der Kämpfe in der Wüste ursprünglich ein eigenes Buch der Schrift gebildet habe, welches in Num. benützt und aus welchem eben die beiden Verse 10, 35 und 36, der Rest dieses Kriegsbuches aufgenommen wurde. Num. 21, 14–15 wird „das Buch der Kriege Gottes“ angeführt, und strenge besehen ist ויהי בנסוע nichts anderes als das Bruchstück eines solchen Buches, da es das Gebet enthält, welches Moses sprach, wenn die Lade Gottes mit den Israeliten in den Kampf auszog. vgl. Numeri 14, 44; 31, 6; Josua 6. 7; I. Samuel 4, 4. Vielleicht weisen auch andere Spuren in Num. (21, 17 und 27. 33, 2.) auf ein solches Buch der Kriege und des Zuges hin.

3. R. Simon meint, die besonderen Zeichen wollen andeuten, dass die zwei Verse, welche den Spruch Mos. beim Aufbrechen und Niederlassen der Bundeslade mittheilen, nicht an diese Stelle gehören und hier eingeschoben wurden. Obzwar vor ויהי בנסוע das geschlossene Paraschazeichen gesetzt ist, durch welches ebenfalls ähnliche nicht zu dem einheitlich fortlaufenden Texte gehörende Sätze bezeichnet werden, erscheint dies hier durch jene Zeichen besonders hervorgehoben. vgl. C. I, Note 73. Sifre sagt es ausdrücklich, dass sich der ersten Notiz von dem Zuge V. 33—34 ויסעו מהר ה' sofort die Erzählung ויהי העם כמתאוננים anschliessen sollte. In der That folgt in Num. stets auf die kurze Notiz eines Zuges immer eine Erzählung, ein vorgekommenes Erlebniss. So auf 11, 35 die Erzählung 12, 1—15. Auf den kurzen Satz von dem Eintreffen in Paran. 12, 16 der weitläufige Bericht 13, 1 ff. s. 20, 22 ff 21, 19 und 20 und f. 22, 1 und f. Die LXX haben den V. 33 ויסעו מהר י״י unmittelbar vor ויהי העם כמתאוננים und lassen dem ersteren die beiden Verse ויהי בנסוע und ובנחה vorangehen. Nach R. Aschi's Meinung gehören diese zwei Verse zu der Erzählung von dem Zuge des Lagers. (Cap. 10, 28.) Raschi erscheint es wohl nicht passend, die beiden Verse 35 und 36 auf jene kurze Erzählung zu beziehen, daher will er Babli das. in בדגלים, nach d. Tractat בנסיעת דגלים, auf Num. 2 hingewiesen wissen, wo sich die Sätze am Schlusse des Capitels befinden sollten. Die Versetzung der beiden Verse wird Sabb.

das. und M. Jelamdenu agadisch gedeutet. Ebenso benützt die Agada Rosch Haschana 17b die ähnlichen Zeichen in Psalm. 107. a)

3 4. Sifre Behaalotcha und Rabba Num. kennen die punktirten Stellen, sie sind auch der Mischna und dem Talmud geläufig, wo agadische und halachische Rücksichten bezeichnet werden, auf welche die Punkte hinweisen sollen. Allerdings war es Brauch, gewisse Deutungen durch Zeichen, wie grosse und kleine Buchstaben, kenntlich zu machen und ist es nicht unmöglich, dass auch bei einzelnen in der Hermeneutik wichtigen Partikeln Zeichen angesetzt wurden. R. Haschana 17 b עשה להם סימניות כאכין ורקין שבתורה, (vgl. jedoch Note 3) Sabbat 104a עשה סימנין לתורה Erubin 54b אין התורה ניקנית אלא בסימנין. Nach Rabba Gen. 9 und 20 schrieb R. Meir Notizen in die Torarolle. s. Cap. IX 5 und 6. Untersucht man jedoch die Stellen, welche hier als punktirt und von Rabba Gen. und Abot d. Natan 34 als schon von Esra punktirt angeführt sind, (vgl. Piske Tosaf. Menachot 231) so findet man, dass diese Punkte eben Zeichen des Schreibers sind, womit die Eliminirung eines überflüssig geschriebenen Buchstabens oder Wortes als passend angedeutet wird. Auch die agadische und halachische Deutung führt auf diesen bei Handschriften üblichen Usus zurück. s. Hüpden. Ueber die wahre Ursache der ausserordentlichen Punkte §. 4. ff. und Ewald, Lehrbuch §. 19 d. Ausgabe 7 und Götting. Nachrichten 1867 S. 229. Dass der Text geschwankt hat, beweisen die alten Uebersetzungen wie die LXX, die oft anders lesen, und Bibelcodices, welche Varianten haben. vgl. Tosaf Nasir 23a Schw נקוד על ו' למה. דבקומה לומר לך דהרי הוא כמאן דליתיה דבקומה ידע Abot d. N. hat die Stellen schon gezählt עשר נקודות, aber noch die agadisch-

a) Auch hier scheint eine Umstellung der Verse wahrscheinlich. Vers 39 und 40 ist wohl kaum am Platze. Es wird eben die weitläufige Schilderung der Gefahr in Sturmesnöthen Vers 22—28 und die folgende Ausführung der Gottesthaten den Urstock des Psalmes gebildet haben, dem später die kurzen Beschreibungen 1—9, 10—16 und 17—21 angeschlossen wurden. Ist ja noch im Talmud der Dank für die Errettung aus der Wassernoth zuerst genannt. Berachot 54b vgl. Hai Gaon in Aruch d. N. Romi Art ארבע. Sam. Edeles zu Rosch Haschana.

halachisch. Begründung wie Ba. Rabb. Unsere Halacha hat wie die Masora die Zahl 10 vorgesetzt und nur die einfachen Stellen. Mas. Num. III, 39 fügt hinzu א' בכתובים וד' בנביאים Ochla hat י' נקודות נקד עזרא בתורה וד' בנביאים ואחד בכתובים. b)

5. Das zweite י' in ובינך Gen. 16, 5. ist überflüssig, da dies Wort gewöhnlich ohne diese Lesemutter vorkommt. s. Gen. 17, 7. In kennikut'schen Handschriften findet es sich ebenfalls ohne י'. Abot d. R. Natan hat על יוד . . נקוד, dieser Ausdruck על . . נקוד ist in den Quellen bei den folgenden Stellen gebraucht. In unserer Hal. fehlt das על. Die Agada fasst den Ausruf ישפוט ה' ביני ובינך als gegen Hagar gewendet auf. Rabba Gen. 45 und A. d. Natan.

6. C, CA und CP haben correct wie Sifre und Midrasch איו für איה der Ed. LXX lesen den Anfang des Verses im Singul. Gen. 18, 9 ויאמר was mit Vers 10 übereinstimmt. Vielleicht war der Punkt ursprünglich auf das ו des Wortes ויאמרו gesetzt, oder man las ויאמר לו wodurch die Punkte auf וא' (ויאמרו אליו) kämen. Ueber die agadische Deutung dieser Buchstaben איו. s. Rabba Gen. 48. Zur Lesart der Ed. vgl. Bab. Mezia 87a wo R. Jose der Punktation eine sittliche Belehrung entnimmt und Tosaf. Schw. למה. Schapira bemerkt schon, dass bei der Anführung der zu punktirenden Buchstaben in den bezeichneten Versen Varianten vorkommen. So hat Jalk. Behaalotcha aus Sifre ונשים עד נפח נקוד עליו. s. N. 12. vgl. Ochla 96, wo die Buchstaben ebenfalls nicht genau nach den darüber zu setzenden Punkten angeführt sind. s. Anmerkung das. und f. Note.

7. Sifre hat נקוד על ובקומה, indess hat Rab. Num. נקוד על ואו שבאמצע, Rab. Gen. 51. Babli Nasir 23a und Abot derab. N. על ו' שבקומה. Da in Gen. 19, 33 das ובקמה ohne d. Lese-

---

b) Die Stellen sind II. Sam. 19, 20 יצא. Die ganze Erwähnung des unglücklichen Ereignisses ist im Munde Simëi's unpassend und könnte der Satz eigentlich את אשר העוה עבדך : כי ידע עבדך lauten. Jesaj. 44, 9 המה ist wirklich überflüssig und heisst besser ועדיהם בל יראו. Ezech. 41, 20 ההיכל ist nur doppelt geschrieben, da Vers 21 mit diesem Worte beginnt. Eben so ist das. 46, 22 מהקצעות nach לארבעתם verschrieben, da der Schreiber damit wieder den Versanfang בארבעת מקצעת anzusetzen glaubte. Eben so ist Ps. 27, 13 לולא störend. vgl. Ps. 116, 10.

mutter vorkommt, so hat man auch hier V. 33 diese Schreibeweise vorzuziehen.

8. Sifre und Rab. Num. haben die einfache Notiz, dass Gen. 33, 4 bei וישקהו Punkte anzusetzen seien. Ab. d. Natan hat schon wie in uns. Hl. כלו נקוד. s. Rabb. Gen. 75. Das Wort schien unsicher. Die hebräische Redensart „Er fiel um seinen Hals und sie weinten“ (vgl. Gen. 45, 14. 46, 29) ויפל על צוארו ויבכו ist correct, störend scheint das וישקהו dazwischen geschoben, umsomehr als Esau damit eine gar zu grosse Zärtlichkeit zugeschrieben wird. vgl. die agadischen Bemerkungen. Die chinesische Torarolle in Wien hat von allen hier verzeichnete Stellen nur d i e s e punktirt.

9. Wenn auch לרעות את צאן (vgl. I Sam. 17, 15) correct ist, so hat man doch hier die Lesart לרעות צאן vorgezogen, da in demselben Capitel im Anschlusse an dieselben Worte die Partikel את in ganz anderer Bedeutung V. 2 רעה את אחיו בצאן angewendet wird. — Auch hier hat Sifre einfach נקוד עליו. Rabba aber schon נקוד על את, doch citirt Jalkut ebenso aus Sifre.

10. Der Auftrag, das Volk zu zählen, ist Num. 1, 3 an Moses und Aron gerichtet und sie vollführen ihn gemeinsam, das. 17 und 44. Hingegen ergeht die Weisung, die Leviten, als den dem Tempeldienste gewidmeten Stamm zu zählen, blos an Moses 3, V. 5. 6. 14. Daher vollzieht auch nur Moses den göttlichen Auftrag, wie er auch nach einem anderen Auftrage V. 10. Arons Haus zählte. (vgl. hinzu in den Quellen שלא היה אהרן מן המנין.) Das ואהרן V. 39 konnte daher als überflüssig betrachtet werden. Sifre hat נקוד עליו. Bechorot 4a hat נקוד על אהרן Rab. Num. aber ו' של ואהרן נקוד. Der Samaritaner hat wirklich das Wort ואהרן nicht, wie dieses auch in mehreren kennikutschen Codices fehlt. CP und die Edition lesen אשר פקד משה ואהרן, אהרן (ואהרן zu setzen) נקוד.

11. Rabba Num. hat נקוד על חי״ת של רחוקה, hingegen hat Mischna Pesach. 9, 2. Jerusch. und Sifre נקוד על ה׳. Da es nach Num. 9, 13 jedem, der sich auf irgend einer Reise befindet, gestattet wird, das Passaopfer zu unterlassen, so ist es widersprechend, dies im Verse 10 blos dem zuzugestehen, der eine weite Reise angetreten hat, daher schien das Wort רחוקה

zweifelhaft. Auch Tosifta Pesachim VIII, Jeruschalmi das. 9, 2 und Babli d. 94 b behandeln diesen Widerspruch. Nach Jeruschalmi scheint es, dass man mit dem Punkte das ganze Wort eliminiren wollte. א"ר אע"פ שאין שם אלא נקודה אחת מלמעלן את' דורש את הנקודה ומסלק את הכתב. Die LXX lesen hier רחוק und beziehen es sonach auf איש. vgl. Jeruschalmi איש רחוק ואין דרך רחוקה.

12. Vgl. Note 6. Jalkut citirt die Stelle aus Sifre abgekürzt; in unserem Sifre lautet sie vollständig ונשים עד נפח אשר עד מידבא נקוד עליו שאף מלהלן היה כן. In den anderen Quellen נקוד על ריש שבאשר. Mit diesem Punkte wird hier wohl die Eliminirung des ganzen אשר angedeutet, und bildet der so hergestellte Vers den Schlussatz des Spruches Num. 21, Vers 27—29 ונירם אבד חשבון עד דיבון ונשים עד נפח עד מידבא. Hieran lehnt sich die agadisch sittliche Bemerkung des Sifre, dass aus dieser doppelten Ortsbestimmung, bis wohin die Verwüstung reichte, für die Israeliten auch in späteren Kämpfen die Lehre erging, im Gegensatze zur heidnischen Kriegführung die Städte zu erobern, die Völker aber zu schonen. Rabba Num. שאף מלהלן היה כן וי"א מלמד שלא החריבו האומות אלא המדינות. Hiernach wird Abot d. Natan zu berichtigen sein. Nach B. Batra 79 a scheint es jedoch, dass blos das ר eliminirt, und für אשר in dem Verse אש gelesen wurde. Auch die LXX lesen אש. Merkwürdig ist ihre Auffassung des Wortes ונשים, in welchem sie „Frauen" finden, vgl. Schorr Hachaluz III S. 99.

13. Bei den vielfach ähnlichen und doch in den Bestimmungen verschieden wiederkehrenden Worten der Opfergesetze Num. 28 und 29 ist, was ihre Schreibeweise betrifft, eine feste Regel angewendet. In beiden Capiteln ist עשרנים ohne ו; עשרון עשרון sind beide mit ו; auch ועשרון 29, 4 hat das ו, nur das 2mal vorkommende ועשרן עשרון erweist sich als unregelmässig; 28, 13 ist dies ועשרן vor עשרון ohne ו; 29, 15 hingegen ועשרון עשרון mit der Lesemutter, daher wurde an letzter Stelle das ו vor dem Nun des ועשרון punktirt, also gleichsam eliminirt und hiedurch die Schreibeweise dem Verse 28, 13 gleichgestellt. C hat blos שבעשרון השני נקוד und muss nach d. Ed. und CP mit וא"ו שבעשרון השני . . ergänzt werden. Landa erklärt richtig, dass sich das השני auf וא"ו bezieht. „Das zweite וא"ו des

Wortes ועשרון. Irren wir nicht, so ist שועשרון für שבעשרון zu lesen und das verwandte ו mit dem ב verwechselt. Friedmann, Commentar zu Sifre schlägt vor, ו' השני שבועשרון zu lesen. CA hat עשרון עשרון דחגא ו' דעשרון שני נקוד. vgl. Mas. ועשרון לכבש דחגא s. hing. Rabba Num. על עשרון אחד ראשון של פסח gegen die genannten Quellen und die Masora.

14. Deut. 29, 28 bildet, wenn die punktirten Worte nicht mitgelesen werden, einen passenden Schluss zu den im Cap. 29 niedergelegten Worten des Bundes mit ihrer Drohung, das errungene Glück gegen schwere Leiden zu vertauschen. Der Vers sagt: Die geheimen und offenbaren Wege des Geschickes und der Ereignisse sind in Gottes Hand, um die in den Sätzen der Lehre niedergelegten Verheissungen und Verwünschungen zu vollbringen הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לעשות את כל דברי התורה . . . (vgl. 28, V. 58 und 61.) Hiebei müsste man die Worte לנו ולבנינו עד עולם punktirt und zu eliminiren denken. Nach Sifre scheinen sich die Punkte auch auf diese 4 Worte ausgedehnt zu haben. (vgl. aber Sifre nach Jalkut.) Selbst wenn man annimmt, dass sich das הנסתרות . . לנו . . עד עולם נקוד des Sifre, was die Punkte betrifft, nur auf einen Theil des Wortes עד beschränkt, wie Rabba Num. Sanhedrin 43 b und Abot d. Natan haben נקוד על לנו ולבנינו ועל ע' שבעד, und so lesen auch Schapira, Asul. und Nbg. in unserer Halacha, so kann sich die kritische Bemerkung doch auf die ganzen überflüssigen Worte und nicht blos auf einzelne Buchstaben erstrecken. vgl. Sanhedrin das. Tosaf. Raschi und Mas. zu לנו ולבנינו עד... Möglich, dass ursprünglich nur das לנו ולבנינו die Punkte hatte und die Worte עד עולם dem Hauptsatze zugewiesen blieben: Offenes und Geheimes steht in Ewigkeit bei Gott, um die Bundesworte dieser Lehre zu vollführen. vgl. Ochla 96 und Note das. CP. hat den Schluss unserer Hal. לנו ולבנינו כלו נקוד. Das prachtvolle Bibel-Exmpl. der kais. Hof-Bibliothek in Wien, (Katalog Deutsch und Kraft Nr. 35) welches vor dem Texte Einiges aus der Mas. fin. hat, enthält dort auch die י' נקודות und hat blos לנו ולבנינו נקוד.

4 15. Zeigen die in der vorigen Hal. vorgeführten Punkte von der kritischen Sorgfalt, mit welcher der Text des Pent. sichergestellt wurde, so weist unser Satz mit Bestimmtheit

darauf hin, dass eben zur Zeit der Abschliessung des Textes, wahrscheinlich als die assyrischen Buchstaben die Herrschaft erlangten, zur endgiltigen Anordnung des Textes verschiedene Msc. verglichen und Varianten geprüft wurden, wobei die Lesart sich behauptete, die in der Mehrzahl der Exemplare vorkam. Die 3 Torarollen, die sich in der Vorhalle des Tempels fanden, wurden wohl als massgebend betrachtet. Es finden sich auch schon in der Bibel Anhaltspunkte für die Meinung, dass man, ähnlich wie dies bei anderen Völkern des Alterthumes geschah, besonders wichtige und bedeutsame Dokumente in dem Heiligthume aufbewahrte. (Deut. 31, 26; I Sam. 10, 25; II Kön. 22, 8.) vgl. Bleek Einl. III Auflg. S. 691. Diese Torarollen genossen auch später Achtung, die fromme Erinnerung nannte sie nach den in ihnen gefundenen Varianten und blieben sie unter diesen Namen „Rolle Maon“ „Rolle Satute“ u. s. w. bekannt. Die Rolle, welche allein eine Variante hatte, trug deren Namen, daher wird ספר מעון zu lesen sein, wie RGA Isak b. Schesch. Nr. 284 hier für מענה hat. Im Jerusch. ספר מעוני. Das dritte Buch hiess ס' היא. Nach uns. Hl. müsste man ס' הוא lesen; daher die Lesart des Jerusch. aufrecht zu halten ist תשע היא s. Note 18. vergl. Schapira. Als Autor des Satzes wird hier ר' לקיש genannt, im hieros. Tal. fehlt diese Angabe. Ebenso liest man dort מצאו בעזרה für נמצאו uns. Hal. — C. hat ספר זעאטוטים, Ed. und Jerusch. ס' זאטוטי.

16. Wenn auch מעון ursprünglich „Wohnung“ bedeutet, so wird das Wort wie צור zur Bezeichnung Gottes als der festen Stätte, wo man sich geborgen fühlt, gebraucht. Ps. 90, 1. מעונה kommt allerdings vor, wenn von der Wohnung Gottes die Rede ist. Ps. 76, 3; allein es findet sich keine Parallelstelle, in welcher der Ausdruck auf Gott selbst hinweist, wie dies von מענה Deut. 33, 27 anzunehmen ist, wenn man es anders nicht auf שחקים beziehen will, die als Wohnung Gottes bezeichnet werden können. Man entschied sich nach den zwei Torarollen für מענה. C hat wie Jerusch. ausführlich מעון אלהי קדם, die Ed. nur מעון, ebenso wie Jerusch. ובשני' כתיב C ובשני' מצאו כתוב. Ueber die Vernachlässigung des ה Finale, welche bei den Samaritanern oft vorkommt. s. Geiger S. 233.

17. Es ist Cap. I Hal. 9 zu vergleichen, wo nach einigen Lesarten die Umschreibung des נערי Exod. 24, 5 in זאטוטי den LXX zugeschrieben wird. Die Nachricht unserer Halacha, welche aus Palästina stammt, ein Ereigniss im Tempel berichtet und Rollen, die bestimmte Namen führen, bezeichnet, scheint jedenfalls sicherer und älter. Will man nicht annehmen, dass in diesen alten, im Tempel gefundenen Rollen schon der Einfluss der griechischen Version merklich war, so wird man sich dafür entscheiden müssen, in זאטוטי, hieros. Tal. זעטוטי, C זעאטוטי, ein aramäisch-syrisches Wort zu sehen. vgl. Cap. I Note 49. Cs haben wie Jerusch. את זעטוטי für אל der Ed. — Jerusch. hat nur ובשנים כתוב. CM hat באחד כתוב וישלח את זאטוטי.

18. Das ה, der hebräische Artikel, ist eigentlich ein Pronomen, das auf einen Gegenstand hinweist und je nach wechselnder Aussprache auch als ein Personalpronom. in הוא und הִיא oder demonstrativ in הָא erscheint. Im Pentateuche herrscht noch die alte Schreibeweise, welche die Lesemütter nur allgemein benützt und auch bei verschiedenen Vocalen die Buchstaben nicht strenge unterscheidet. In den Ketib werden überhaupt die Lesemütter commun angewendet. s. Note 19. Auch in Bezug auf הוא, welches auch für das weibliche Geschlecht הוא angeschrieben ist, wiewohl es sich in der Pronunciation wahrscheinlich schon sehr früh von dem Masc. unterschied, gilt diese Regel. vgl. Böttcher, Lehrbuch der hebr. Grammat. § 860, 2 und Nöldeke Dmg. Z. 1866, 458. Auch ist Renan im Journal asiatique 1864 IV, 513 nachzulesen. In der Inschrift b. Kefar bereim ist das Jod dem Waw ganz ähnlich. Nun zeigt aber der Pentateuch an eilf Stellen, welche Masora Gen. 38, 25 angibt, das fem. Pronom schon als היא mit d. Jod. Nach hieros. Tal. fand man in einer der Tempelrollen das היא nur an neun Stellen, nach uns. Hl. war in dieser Rolle auch an jenen eilf Stellen überall das הוא. Man entschied sich an diesen eilf Stellen für das היא, das in zwei Rollen vorlag. Die Lesart des Jeruschalmi באחד מצאו כתוב תשע היא ובא' כתיב י״א היא ist der uns. Hl. vorzuziehen. s. Note 15. — Abot d. Natan Cap. 34 spricht von eilf היא, zählt aber nur zehn Stellen auf. Das eilfte היא ist nach d. Masora שבת שבתון היא לכם.

Levit. 16, 31. vergl. Frensdorf Mas. Meg. S. 234 Note 2. c) C hat correct wie Jeruschalmi בא' מצאו כתוב. die Ed. בא' כתוב hingegen hat Jeruschalmi ובשנים כתיב.

19. Auf diese Sätze, welche gewisse Bemerkungen, zu Versen und Worten, so wie vorgekommene Varianten enthalten, folgen nun von uns. Hal. ab masoretische Zusammenstellungen gewisser Worte, welche ganz gleiche Anomalien zeigen, wie die im Pentateuche vorkommenden לא welche לו zu lesen sind. Bei den Keri und Ketib wird man überhaupt solche zu unterscheiden haben, deren Ursprung in vorgefundenen Varianten zu suchen ist, und andere, wo die Redactoren die gefundene Lesart beliessen, da sie in frommer Sorgfalt für die Integrität des Textes nichts ändern mochten, aber doch, gleichsam als kritische Bemerkung, wie besser zu lesen wäre, das Keri anfügten. (Ueber Keri und Ketib vgl. Isac b. Moses Maase Efod VII; D. Kimchi Einltg. zu den ersten Propheten; Levita Mas. hamasoret. Einleitungen. Abarbanel Einleitung zu Jeremias; Geiger Urschrift. Bleek Einltg. 3. Aufl. S. 817 f.) Die לו, welche לא geschrieben werden, sind zu den Ketibs der letzten Art zu zählen. Die Verwendung des א und ו als Lesemutter beim Cholam führte leicht eine Verwechslung herbei, da man in alter Zeit diese beiden Buchstaben als vocalanzeigende Zeichen benützte, und wurden wohl לא und לו für das Pronom. possesiv. gebraucht. vgl. Sota 31 a. s. das. Mai. Mischnacommentar. Das Keri wollte eine Regel festsetzen und dem Missverständnisse vorbeugen. Diese Masora, welche sich auf den Pentateuch bezieht, scheint älter als die in der folgenden Halacha, welche kunstvoller nur die Schlagwörter zusammenstellt, während die Verse des Pentateuchs hier in den Varianten angeführt sind. Doch hat die Mas. Lev. 11, 21 die Stellen des Pentateuchs und der Propheten zusammen und bei allen sind nicht die Schlagwörter, sondern die Varianten selbst

---

c) Ueber den Gebrauch des היא und הוא in den anderen biblisch. Büchern s. Masor. marg. Ps. 73. ג' כתיבין הוא וקריין היא und ה' כתובין היא וקריין הוא. Merkwürdig ist es, dass diese doppelseitigen Verwechslungen zweimal in einem und demselben Verse vorkommen. I Kön. 17, 15 und Job 31, 11. Das Keri setzt die verwechselt angeschrienen Worte an die rechte Stelle.

angeführt. Ochla beginnt die Reihe wie in der Masora mit לא יעדה und hält die Ordnung der bibl. Bücher ein. Jalkut und Cs haben zwar שלשה לא כתובין בתורה, die Ed. jedoch nur שלש׳ לא כותבים. Cs וקוראין לו gegen כותבים . . וקוראים בלו d. Ed. Masora fin. לא ט״ו קריין לו. Ochla ט״ו דכתבין לא וקריין לו.

20. Levitic. 11, 21. vgl. Cholin 65 a. Hier und in der folgenden Stelle entscheidet der Sinn für das Keri לו, das auch LXX haben. Die Ed. hat ein Wort des Verses mehr angefügt.

21. Lev. 25, 30. vgl. Erachin 32 a. Die meisten Keri und Ketib des Pentateuchs werden sehr oft schon von den ältesten Rabbinen zu Deutungen benützt. Daher bei anderweitigen, freieren Ausführungen auch die Formel אל תקרי . . . in Gebrauch kam. . . .

22. Für אשר לא יגיד hat C und Jalkut, CP. אם לא יגיד Lev. 5, 1. In diesem Verse aber findet sich לוא, welches nach der Masora in dem Pentateuche noch einmal in dieser Form für לא vorkömmt. Gen. 31, 35 לוא אוכל לקום. vgl. das. Jacob Ascheri und Mas. fin. לוא. Es ist nicht anzunehmen, dass in unserer Halacha die Beendigung der Masora der 3 לא für לו und der Anfang einer zweiten לוא für לא notirenden Masoraregel ausgefallen und einzuschalten wäre, da die folgende Halacha ja nur die in den anderen Büchern der h. Schrift vorkommenden לא für לו behandelt, die לוא für לא aber nicht verzeichnet. Wir haben es daher mit einem Schreibefehler zu thun und muss für אם לא יגיד hier אם לא יעדה gesetzt werden, wie es auch die Masora hat. Dieser Vers Exod. 21, 8 sagt zwar auch nach der Lesart אשר לא יעדה, „wenn der Herr die Sclavin nicht zu seiner Gattin bestimmt hat;" allein den Ordnern des Textes schien die Deutung „wenn sie ihm zu missfällig erscheint, als dass er sie für sich bestimmen sollte," einfacher und besser, daher das Keri לו. So überträgt auch Onkelos. vgl. Bechorot 13a. Vielleicht nahm man nach Mechilta Mischpatim ר׳ ישמעאל אומר באדון הכתוב מדבר אשר לקחה על מנת ליעד ולא יעד das אשר לא יעדה subjectivisch. „Wenn diejenige, die er für sich bestimmt hatte, nun dem Herrn missfällt". . . . Der Umstand, dass in Lev. 5, 1 auch eine Anomalie vorliegt, veranlasste die Verwechslung des לא יגיד mit לא יעדה in dem Texte

uns. Hal. was durch die Lautähnlickeit des ע und נ um so leichter war. In der Ed. beginnt correct eine neue Hal. da in dem Cap. 9 Hl. gezählt werden.

23. Es sind hier die Schlagwörter der Stellen in den Propht. 6
und Hagiographen besonders notirt, wo für לא das לו zu lesen ist. DieMasora führt die Stellen selbst an, Ochla Nr. 105 hat als Schlagwörter die Worte, welche dem לא unmittelbar nachfolgen. In der Masora werden 12 Stellen angeführt, mit den 3 aus dem Pentateuche 15. In unserer Hal. sind noch 2 Stellen angemerkt, welche in Mas. Jesaj. 9 und in Ochla als zweifelhaft bezeichnet sind. Die meisten dieser Worte erfordern, dem Sinne des Satzes gemäss, das Keri לו s. Frensdorf Ochla Note 106..

24. I Sam. 2, 3. ולא נתכנו עללות.

25. II Sam. 16, 18 לא אחיה ואתו אשב.

26. Jesajas 9, 2. לא הגדלת השמחה.

27. Fehlt in C. und Ochla ist aber aus der Ed. zu ergänzen, da es auch Mas. hat. vgl. Frensdorf das. II Kön. 8, 10. אמר לא חיה תחיה.

28. Jesaj. 63, 9 בכל צרתם לא צר.

29. Job 13, 15. הן יקטלני לא איחל.

30. Das. 41, 4. לא אחריש בדיו. Hier wird wohl mit den LXX. . . . לו אחריש zu lesen sein, woran sich der folgende Vers passend anschliesst. Targum liest לא.

31. Prov. 26, 2. קללת חנם לא תבא. LXX und Targum lesen לא.

32. Das Schlagwort ist מרעהו. CP. אמרים לא המה. Prov. 19, 7. LXX. und Targum lesen לא.

33. Esra 4, 2 ולא אנחנו זבחים.

34. Ps. 139, 16. ימים יצרו ולא אחד בהם. Targum liest ולא. Entweder walten bei dem Keri ולו אחד agadische Elemente vor, vgl. Raschi, oder man hätte mit Rücksicht auf Ps. 90, 4 zu erklären, dass die Jahre des Menschenlebens wie ein Tag vor Gott zählen (s. Lengerke), oder endlich könnte in dem Satze ein Parallelismus zu dem folgenden ולי מה יקרו רעיך gefunden werden. „Ihm möchte ich mich in diesen Lebenstagen vereinigend anschliessen! Wie ist mir Deine Freundschaft, o Gott, so theuer!“

35. Ps. 100, 3. הוא עשנו ולא אנחנו.

36. Jesaj. 49, 5. Für אסף ist mit CP יאסף zu setzen. Ed. hat corrupt יאסוף. וישראל לא יאסף. In Masora und Ochla als zweifelhaft bezeichnet. s. Note 23.

37. I Ch. 11, 20 ולא שם בשלשה. Das nachfolgende ודברו welches den Commentatoren so viel Schwierigkeit bot, ist einfach דדברי zu lesen, womit auf die Chronik hingewiesen ist, da derselbe Satz in II Sam. 13, 18 wirklich ולו שם lautet. Ebenso hat Masora, welche wie Ochla das Keri als zweifelhaft anmerkt. ותרין פלוגתא יוצרי מבטן . . ואבשי אחי יוא׳ דדברי הימים. Naumburg findet in ודברו einen Hinweis auf II. Sam. 19, 7 כי לא אבשלום חי, was כי לו zu lesen ist, und will hier im Texte der Hl. für ודברו besser והגדת gesetzt wissen. Doch kommt am Anfange des auf dieses Wort folgenden Verses auch ודבר vor. Die in der Masora und Ochla angegebene Zahl widerlegt diese Erklärung. vgl. Note 30.

7 38. Schon Heidenheim hat in seiner Pentateuch-Ausgabe מאיר עינים S. 70 b diese Halacha richtig auf die Masora I Ch. 9 zurückgeführt, nach welcher in der Chr. 4 mal der Name יעואל vorkömmt, der יעיאל zu lesen ist. Correcter als die Edit. ist die Lesart des C. עואל יעאל, welche in יעואל יעיאל zu verbessern ist. Diese Halacha weist darauf hin, dass wir es mit Bruchstücken einer masoretischen Sammlung zu thun haben. vgl. Note 22. Doch ist es wahrscheinlich, dass sich dieser Satz der Bemerkung in Hl. 4 über הוא und היא anschloss. Masora und Ochla 146 leiten das Verzeichniss mit den Worten ein ד׳ כתבן יעואל וקרין יעיאל.

39, I Ch. 9, 35. ובגבעון ישבו אבי גבעון יעואל (Ed. ובגרעון.)

40. Das. 11, 44. עזיה העשתרתי שמע ויעואל.

41. II Ch. 29, 13. אליצפן שמרי ויעואל. Das Schlagwort אלישמע im C ist getrennt zu lesen u. z. ist der Satz verkürzt angeschrieben (אליצפן . . . אלי׳ ; . . . שמע soll שמ׳ (für שמרי) lauten. Die Ed. hat auch nur verkürzt und getrennt אלי שמע.

42. Das. 26, 11. יעואל הסופר ומעשיהו השוטר.

8 43. Verzeichniss der Wörter in den Propheten und Hagiographen, welche im Texte fehlen, aber zum besseren Verständnisse durch das Keri in denselben gefügt werden. Die Auslassungen finden an Stellen statt, die ganz nahe an den

fehlenden Wörter gleiche Wörtern und Buchstaben haben, daher das nochmalige Anschreiben vernachlässiget wurde. In dem sorgfältiger beachteten Texte des Pentateuchs kommen solche Weglassungen nicht vor. Nedarim 37b, wo nur sieben Worte angeführt sind, hat das fehlende Wort und auch ein Schlagwort, um den Vers anzugeben; unsere, bereits 10 Stellen umfassende Halacha nennt nur die fehlenden Worte. Die Masora erwähnt die Zehnzahl, führt die Stellen weitläufiger an und hat auch Zusätze wie דמלכים, ebenso Ochla. Ueber diese Correcturen ist Geiger Urschrift S. 254 nachzulesen. C hat אלו הם קוראים ולא כותבים, CM קרואין ולא כתובין, die Edition אלו קוראין ולא כותבין; Nedarim קריין ולא כתיבן. Masora mar. י' מילין דקריין ולא כתבן.

44. Jud. 20, 13. ולא אבו בני בנימין. Auf das בני folgen in בנימין dieselben Buchstaben. Diese Stelle fehlt Nedarim.

45. II Sam. 8, 3. בלכתו להשיב ידו בנהר פרת. In Nedarim mit פרת דבלכתו bezeichnet. Geiger meint, es war zweifelhaft, ob er bis zum Euphrat drang. Möglich blieb das Wort wegen des nahe stehenden ähnlichen פרש in פרשים vernachlässiget.

46. II. Sam. 16, 23 כאשר ישאל איש. Nedarim איש דכאשר ישאל איש בדבר האלהים Nach dem Ketib könnte in dem Satze der Sinn liegen, als hätte Achitofel Gott befragt, daher das Keri. In den Worten ישאל und כאשר begegnen wir den Lauten, die in איש vorkommen.

47. II Sam. 18, 20 כי על כן בן המלך fehlt in Nedarim. Das Wort fiel wegen des darauffolgenden formähnlichen בן aus. Für das כן des C und Ochla hat die Ed. und Masora ב. Doch hat Masora parva Sam. z. St. כן קרי ולא כתיב.

48. II Kön. 19, 37. ושראצר בניו הכהו בחרב. Da das בניו in Jesaj. 37, 38 vorkommt, setzte es das Keri auch hier an. Die Stelle, welche in Jesaj. mit dem ausgeschriebenen בניו vorgefunden wird, ist in Nedarim nicht erwähnt.

49. II Kön. 19, 31 קנאת יי' צבאות. Das צבאות ist in Jes. 37, 32 zu lesen. Diese Variante fehlt in Nedarim, s. v. Note. Der Zusatz der Masora דישעיה ist irrthümlich. vgl. Mas. marg. zu Kön. z. St. Schapira und Frensdorf Ochla Note 97.

50. Jerem. 31, 38 הנה ימים באים נאם ה' ונבנתה. Nedarim

באים דונכנתה. Die gleiche Auslautung in den aufeinanderfolgenden Worten ימים באים mag die Vernachlässigung des zweiten Wortes veranlasst haben.

51. Jer. 50, 29 אל יהי לה פליטה שלמו לה. Ned. לה דפליטה. Das bald darauf folgende שלמו לה liess das erste לה ausfallen. Die Ed. hat fehlerhaft לא, d. Cs correct לה.

52. Ruth 3, 5. ותאמר אליה כל אשר תאמרי אלי אעשה. Ned. אלי דהגורן. Ist wohl irrthümlich wegen des zunächststehenden lautähnlichen אליה weggefallen. Auch die LXX haben es nicht.

53. Das. 3, 17 כי אמר אלי אל תבואי ריקם. Ned. אלי דהשעורים. Darauf folgt ebenfalls אל.

9 54. Für וחילוף der Ed. und Ochla hat C וחילופן. Der Ausdruck ist der Masora geläufig. Es folgt nun das Verzeichniss der Wörter, die das kritische Keri eliminirt. Sie betreffen meist überflüssige Partikel und doppelt geschriebene Wörter. Nedar. das. hat nur fünf Stellen, worunter nur eine, die sich auf die Partikel אם bezieht, und sind die Worte sammt Schlagwörtern aus den Versen angegeben. In unserer Halacha lesen wir die einfachen 8 Worte. Weitläufiger und kunstgeordnet führt sie Mas. Ruth 3 an, wo sie in 4 Wörter und 4 Partikel אם eingetheilt erscheinen. Doch sind in unserer Hl. die zuerst 4 אם Stellen wie in d. Masora zusammengestellt; in Ochla Nr. 98 sind die Stellen nach den biblischen Büchern geordnet.

55. C. כתובין ולא קרואין vgl. Note 43 Lesart CM; die Ed. כתובים ולא קוראין; Nedarim hat כתבן ולא קריין ebenso Masora כתי׳ ולא קריין.

56. II Sam. 13, 33 כי אם אמנון לבדו מת. Das אם ist überflüssig. vgl. Geiger l. c. diese Stelle fehlt Nedarim und CM. s. Note 61.

57. Jerem. 39, 12. כי אם כאשר ידבר אליך. Die Part. אם wird eliminirt. D. St. fehlt Nedar. Cs haben correct wie Ochla כאשר für באשר der Ed.

58. II Sam. 15, 21 כי אם במקום אשר יהיה שם אדני. Dies zu elim. אם fehlt ebenfalls Nedar. C. fehlt dieses במקום, welches aber die Ed. hat. Mit diesem Schlagworte ist die Stelle auch in Ochla bezeichnet. LXX übertragen das אם nicht.

59. Ruth 3, 12 כי אם גאל אנכי. Diese Stelle ist Nedar. durch אם דכי גאל bezeichnet. Das אם lesen d. LXX ebenfalls nicht.

60. II. Könige 5, 18 יסלח נא יי׳ Nedarim נא דיסלח. In der Ed. fehlt die Stelle, die sich auch in Ochla, Mas. und CM. findet. Am Anfange des Verses liest man dieselbe Redensart ohne נא.

61. Jerem. 38, 16. חי יי׳ את אשר עשה לנו את הנפש. Das את vor אשר ist als zu eliminiren bezeichnet. Auch in den LXX fehlt es. Nedarim זאת דהמצוה; was wohl את דהמ׳ צ׳ (את דהמלך צדקיהו) zu lesen sein wird. Die Ostländer lasen Jer. 32, 11 את החתום ואת המצוה vgl. Hamagid 1870 Nr. 37. Masora Euth ist die Stelle durch את הנפש gegeben. Doch hat Mas. Ket. das את vor אשר mit dem Ketib welo keri bezeichnet. In der Edit. fehlt die Stelle. Im C lautet sie את נן CM את אנו. Vielleicht ist את . . . עשה לנו zu lesen.

62. Jerem. 51, 3 אל ידרך ידרך הדרך. Das Wort ist doppelt geschrieben. Nedarim ידרך דהדרך.

63. Ezech. 48, 16 ופאת נגב חמש חמש מאות. Das חמש ist zweimal gesetzt. Nedarim חמש דפאת נגב. LXX haben חמש nur einmal.

Capitel VII.

1. In dem masoretischen Verzeichnisse der Wörter, welche 1
am Ende ohne Waw geschrieben, aber mit dieser Lesemutter gelesen werden, sind 13 Stellen aufgezählt, während Masora, Mas. fin. und Ochla 18 anführen. Die fehlenden sind: ויצו Jud. 21. 20, ויצו את בני בנימין לאמר womit die Reihe beginnt. Ferner וישתחו Gen, 27. 29 (יעבדוך עמים וישתחו קדמא דפסוק) das. 43, 28. שלום לעבדך לאבינו עודנו חי ויקדו וישתחו, und I Kön. 9, 9. ואמרו על אשר עזבו . . וישתחו להם . . . In der Masora sind die 3 וישתחו zusammen an das Ende gestellt, obwohl 2 derselben sich in dem Pentateuche finden. Diese gleichlautenden Wörter, bei denen die gleiche Anomalie vorkommt werden eine besondere Verzeichnung und ein besonderes masoretisches Register gefunden haben, wie wir ähnlichen Verzeichnissen in der Masora und in Ochla begegnen. So ist das. Nr. 141 ein Verzeichniss der אשוב zu lesen אשיב, welches Wort Nr. 81 unter

den mit ו geschriebenen und י zu lesenden nicht mehr vorkommt. Auch unser Tractat hat VI, 7 die יעואל besonders gereiht, während unser Capitel Hl. 4 alle Worte, die in der Mitte ו haben, wofür י zu lesen ist, aufzählt. Aus diesem Grunde dürfte וישתחו in der Masora auch an das Ende des Verzeichnisses gekommen, vielleicht als ein älteres Verzeichniss daselbst angereiht worden sein. Möglich, dass sich diesem Register auch das ויצו Iud. 21, 20 anschloss, da nur in diesem Worte wie im וישתחו vor dem fehlenden ו noch ein וי״ו vorkommt. Vgl. Ochla 119 wo alle 18 Wörter nach der Ordnung der bibl. Bücher verzeichnet sind. Ausser diesen 4 Stellen hat Masora noch מלכיה und חנניה in den beiden Versen Nehem. 3, 30—31, unsere Hl. hingegen in der Ed. nur מלכיה und in C nur חנניה. Entweder sind hier nach CM. im Tractate diese beiden Worte zu lesen, oder es weist das eine auf die beiden in den 2 aufeinanderfolgenden Versen vorkommenden אחרי, welches אחריו zu lesen ist. Solche Notizen sind der d. Masora geläufig, s. Ochl. Nr. 141, 142, 144 und Nr. 81 Anmerkung. Bei diesem Worte hat die Masora nicht, wie bei allen andern hier vermerkten Stellen den defecten Ausdruck selbst, sondern חנניה resp. מלכיה angesetzt, um das zweimal vorkommende Wort nach dem Verse näher zu bezeichnen. C. ist defect, da er nur אלו כותבין חסר ואו hat; es muss mit der Ed. (אלו כותבין חסרון ו׳) וקוראין בו״ו gelesen werden. CM. אלו כתובין חסר ו׳ וקרא׳ vgl. Mas. י״ח חסירים ו׳ בסוף תיבות, וקריין CP. אלו כתובים שהן חסירים ו׳ וקוראים ו׳. Das וקוראין ו׳ kann hier um so weniger fehlen, als in unserer Hl. die als Schlagwörter angeführten Stellen nach der zu lesenden Form vorkommen, im Gegensatze zur Mas. und Ochla, welche die Schlagworte nach dem Ketib verzeichnen. Bei allen masoretischen Anführungen dieses Capitels gewahren wir diese Verschiedenheit, und wenn man von einzelnen Ausnahmen in der Hl. 4 absieht, ist überall das Keri angeführt, während die Masora m. das Ketib anmerkt. Der erste Zweck der Masora, die richtige Sicherstellung der Lesarten und die Angabe der Leseweise, tritt hier noch deutlicher hervor, während die Wissenschaftlichkeit, die in der Aufzählung der bezüglichen Stellen in der Masora liegt, in der Gruppirung der anomal geschriebenen Stellen einen erhöhten Aus-

druck hat. Der Zusatz der Masora דשמואל, דמלכים, fehlt meist im Tractate. Den Grund der defecten Schreibeweise dieser Worte findet man wohl in der Beibehaltung der ursprünglichen Art, ohne Lesemutter zu schreiben. Bei einigen mag das ו ausgefallen sein, weil das darauf folgende Wort auch mit ו anfängt.

2. I Sam. 7, 9. ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלה.

3. Das. 13, 19. וחרש לא ימצא בכל ארץ ישראל כי אמר.

4. Das. 12, 10 ויזעקו אל יי׳ ויאמר. Ochla hat diese Stelle ויאמר correct vor אמר, das in einem spätern Capitel vorkommt; im Tract. und Mas. ist ויאמרו neben וידברו gesetzt.

5. I Reg. 12, 7. וידברו אליו לאמר אם היום. Mas. hat den Zusatz דמלכים, vgl. II chr. 10, 7.

6. II Reg. 20, 18 ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד יקח. Cs. haben correct יקחו wie Masora (יקח) und Ochla 119 für ויקחו der Edit.

7. Das. 22, 5. ויתנה על יד עשי המלאכה.

8. Jesaj 37, 30 וזה לך הזאת וכו׳ ונטעו כרמים ואכול פרים. Die Ed. hat correct ואכלו. Auf das Ketib des ו vor dem ל nimmt uns. Hal. keine Rücksicht, da hier nur die richtige Lesart angegeben wird. vgl. Hl. 1. In der Masora ist das Schlagwort mit ואכול bezeichnet, s. Frensdorf zu Ochla wo ואכלוה notirt ist.

9. Jer. 48, 7. כי יען במחך וכו׳ כהניו ושריו יחד. C hat correct יחדו für יחדיו der Edit.

10. Ezech. 7. 21 ונתתיו ביד הזרים וכו׳ לשלל וחללוה. Das Schlagwort ist nach Mas. und Ochla וחללוהו zu lesen.

11. Esra 3, 3 ויכינו את המזבח וכו׳ ויעל . . .

12. Dan. 5, 21 ומן בני אנשא טריד ולבבה עם חיותא שוי, für ושמו ist nach Masora und Ochla שויו zu lesen.

13. Ester 9, 27 קימו וקבל היהודים.

14. Nehem. 3, 30 und 31, אחרי החזיק חנניה, אחרי החזיק מַלכיה. C hat das Schlagwort חנניה, die Ed. מלכיי׳. CM, hat wie Mas. und CP. beide חנני׳ מלכיה, s. Note 1.

15. In dem Verzeichnisse des Gegensatzes, d. i. der Wörter die am Ende ein überflüssiges ו haben, das nicht mitgelesen wird, sind 11 Stellen angegeben (in der Edit. nur 8). Masora hat auch die Zahl 11 vorgesetzt, macht aber 13 nam-

haft, darunter ויאמרו איש ישראל אל גדעון משל. Jud. 8. 22; dieses ו in ויאמרו dürfte jedoch gelesen werden und ist auch in der Mas. mit וצ"ע bezeichnet, ferner וקבלו היהודים את אשר החלו לעשות Ester 9, 23. Doch haben unsere Ausgaben וקבל ohne ו, vgl. Vers 27 das. Ochla hat nur 11 Stellen. In der Masora erscheinen die 4 ויאמרו, bei denen das letzte ו nicht gelesen wird, an der Spitze des Verzeichnisses zusammengestellt, hierauf folgen (nach רגליו) 3 mal ויבאו mit überflüssigem 'ו. Diese Anordnung entspricht freilich auch der Reihenfolge der Stellen und Bücher, in denen die anomalen Wörter sich vorfinden. Unsere Hl. hat die Zusammenstellungen am Ende und zwar die Stellen mit ויבאו, denen nach den Cs. auch 3 ויאמרו vorangehen. Ochla hält, wie immer, die Ordnung der b. Bücher ein. Als die ersten 3 Ausnahmen sind die anomalen Wörter selbst u. z. nach dem Keri ohne ו angeführt, die folgenden Stellen sind nur mit Schlagwörtern aus den Versen bezeichnet. In einigen dieser Stellen ist von einer als Einheit zusammengefassten Volksmenge die Rede, wo der Plur. wie d. Sing. regelmässig erscheint, daher die Schwankung erklärlich.

16. II Sam. 22, 34. משוה רגליו כאילות.

17. II Reg. 9, 33. ויאמר שמטוהו וישמטוה. Die Ed. hat als Schlagwort שמטוהו.

18. Das. 16, 15 ויצוהו המלך אחז את אוריה.

19. Ezech. 46, 9. ובבוא עם הארץ לפני יי' וכו' נכחו יצאו. CM. hat als Schlagwort טבוח was wohl ובבוא lauten sollte.

20. Nehem. 3, 15 ואת שער העין וכו' ויעמידו דלתותיו.

21. Josua 9, 7. ויאמרו איש ישראל אל החוי. Wir schlagen vor für וישלוך hier איש ישראל zu lesen. CP. hat וישלח, CM. במבוי, wofür החוי zu setzen sein wird: in der Ed. fehlt die Stelle, vgl. Note 15.

22. Josua 6, 7. ויאמרו אל העם עברו וסבו. Diese Stelle, welche in der Ed. fehlt lautet in CM. הדם, was wohl העם zu lesen ist. CP. סובו.

23. Sam. 15, 16 . . הרף ואגידה לך וכו' ויאמרו לו, (auch CP.) fehlt in der Ed.

24. I Reg. 12, 3. ויקראו לו ויבאו ירבעם.

25. Das. 12, 21 ויבאו רחבעם ירושלם ויקהל.

26. II Reg. 14, 13 תפש יהואש וכו' ויבאו ירושלם ויפרץ.

27. Das folgende Register der Wörter, welche am Ende 2
ein überflüssiges nicht mitzulesendes Hë haben, ist vollständig, nur ist das וקו, welches die Masora richtig 2 mal (I Reg. 7, 23; Zacharias 1, 16) anschreibt, hier blos einmal angesetzt, vgl. Note 1. Auch Ochla 112 hat wie Mas. die Zahl 20 und צידה als zweifelhaft. Das Register in unserer Halacha hat die Wörter mit dem überflüssigen ה ohne dasselbe, also nach dem Keri, während in der Masora der Verstheil, das Wort also nach dem Ketib angeführt ist. Auch die Ordnung der Stellen nach d. bibl. Büchern, in welchen sie vorkommen, ist in unserer Hal. eine strengere. Unter diesen Wörtern sind manche, deren Lesart schwankend sein mag, da man ותרא, ותבוא, יעש ohne und mit einem ה setzen kann, ebenso רע und רעה, ארי und אריה, באה שמשה, bei andern scheint das ה eine rectificirende Lesemutter darzustellen und anzuzeigen, dass das vorstehende ו und א nicht als Lesemutter, sondern als zum Stamme gehörend zu betrachten sei, was durch den Nachhauch des ה kenntlich gemacht ist. So נמצאה, ובאה והכה Jerem. 43, 11, קוה, אוהביה (zum Unterschiede von אוהבי mit Chirik.) רעה Prov. 27, 10 (von dem Ausdrucke für das Böse רע zu unterscheiden. Bei einigen wird Laut- oder Formähnlichkeit der nebeneinanderstehenden Buchstaben die Anhängung des ה veranlasst haben. הרבה כבסני, פקחה עיניך; eine kritische Verbesserung des gelesenen Textes ist אלה מאניא, der Befehl wurde in Bezug auf die Gefässe ertheilt. Cs haben אלו כתובין ה' ולא קרואין gegen die Ed. אלו כותבין ולא קוראין. Mas. כתיבן ה' בסוף תיבות' ול' קריין vgl. Ochla 112. und Cap. VI, Hl. 9.

28. Josua 7, 21, וארא בשלל אדרת.

29. Das. 24, 8 ואביאה אתכם אל ארץ האמרי. Das ואבוא des C. und der Ed. ist durch ואביא nach Mas. und Ochla zu verbessern.

30. II Sam. 23, 20 ובניהו בן יהוידע וכו' את האריה. Den Zusatz דשמואל hat auch Mas.

31. Jerem. 48, 27 ואם לא השחוק היה וכו' אם בגנבים נמצאה. C. und Ed. hat מוצא was nach Mas. und Ochla in נמצא zu verbessern ist, wie schon Naumburg bemerkt. Hienach muss Frensdorf Ochla berichtiget werden.

32. Jerem. 3, 7. . . . ואמר אחרי עשתה וכו' ותראה.

33. Das. 26, 6. ונתתי את הבית הזה וכו' העיר הזאתה אתן. Das ה soll wohl das את womit הזאת endigt, von denselben Buchstaben, die den Anfang des nachfolgenden אתן bilden, trennen. s. Note 27.

34. Micha 3, 2, שנאי טוב ואהבי רעה. Dass die Anführung der Stellen aus Jerémia hier durch das רעה aus Micha unterbrochen ist, wird durch die Anreihung der ähnlichen Worte הרע und רע erklärt.

35. Jerem. 18, 10 ועשה הרעה.

36. Das. 15, 9 אמללה יולדת השבעה וכ' באה.

37 Das. 43, 11 ובאה והכה את ארץ מצרי״. Mas. f. hat באה was nach uns. Hl. in ובאה verbessert werden muss.

38. Zachari. 1, 16. לכן כה אמר יי שבתי וכו' וקוה ינטה על ירושלם. s. f. Note.

39. Jerem. 31, 39. ויצא עוד קוה המדה. C. hat diese und die frühere Stelle וקו קו, nach welcher Ordnung wir sie erklärt haben, doch schlagen wir nach Analogie des vorstehenden רע הרע, בא ובא vor, mit der Masora diese beiden Stellen קו וקו zu lesen. Dadurch wäre auch nicht nothwendig, eine Unterbrechung in den aus Jeremias citirten Stellen anzunehmen. Die Ed. hat וקו וקו, das zweite וקו müsste sich auf I Reg. 7, 23 ויעש את הים מוצק . . וקוה beziehen, wie auch Mas. das וקוה doppelt hat. Nach der Edit. fehlt aber im Tractat קו aus Zach. 1, 16. Ochla hält sich nach der Ordnung der bibl. Bücher.

40. Ps. 51, 4 הרבה כבסני מעוני. C hat correct הרב für הרע der Edition.

41. Proverb. 8, 17 אני אהביה אהב.

42. Das. 27, 10. רעך ורעה אביך.

43. Ruth 1, 8 ותאמר נעמי לשתי' . . יעשה.

44. Daniel 9, 18 הטה אלהי אזנך ושמע פקחה.

45. Das ארי אל muss als zwei Wörter gelesen werden ארי und אל; ארי ist das Schlagw. für Thr, 3, 10 דוב אורב הוא לי אריה; אל für Esra 5, 15 ואמר לה אלה מאניא. Somit entfällt die Bemerkung Naumburgs.

46. Gen. 27, 3. ועתה שא נא כליך . . . צידה. Es ist für צוד mit der Masora ציד zu lesen. s. Frensdorf Ochla zu 112. Die Schreibeweise ist in d. Mas. als zweifelhaft angegeben. Die

Anfügung des ה ist aus dem vorstehenden lautähnlichen וצודה zu erklären. s. Note 27.

47. Das folgende Register der Wörter, bei denen ein zu lesendes ה fehlt, ist vollständig. Es wird mit וחילופיהן Ed. וחילופן eingeleitet. Eigenthümlich ist es, dass im Tractate zuerst die am Ende geschriebenen und nicht zu lesenden ה und in zweiter Reihe die fehlenden aber zu lesenden ה als Gegensatz וחילוף aufgenommen sind, während Masora und Ochla zuerst die defecten aber beim Lesen zu ergänzenden ה und dann erst das Verzeichniss der Wörter mit überflüssigem und nicht zu lesendem ה als וחלוף ansetzen, welche Ordnung übrigens auch in Halacha 1 eingehalten ist. Die Reihe der Anführungen hält die rabb. Ordnung der h. Schriften ein, während Ochla die Aufeinanderfolge Jerem. Ezech. Jesaj. hat. s. Frensdorf zu 97 und Vorwort S. 11. Wir fügen hinzu, dass bei den masoretischen Anführungen die Ordnung, namentlich in der Folge der Capitel eines Buches, nicht genau eingehalten wird, da manchmal die Stellen und Wörter wegen des Gleichlautes und anderer mnemonischer Rücksichten zusammengestellt werden. s. vorige Noten. Cap. VI Note 57 ff. Die Anführungen selbst kommen hier nach Schlagwörtern aus den betreffenden Versen vor, während Ochla und Masora die defecten Wörter selbst ansetzen s. Note 55. Bei den meisten dieser Wörter kann man annehmen, dass das ה beim Schreiben aus dem Grunde entfiel, weil der zunächst stehende Buchstabe des folgenden Wortes ein ähnlicher Hauchbuchstabe ist, ואכבדה אמר, וארבה את, ואתה הגדתה, המדה הזאת, והמה הומתו, ונשובה חדש; אתה עשית, שתה עונותינו, יהיה עם, ותעגבה עליהם; אל תעשה את, הנה אנכי, ויראה את oder weil das Wort sonst auch ohne ה gebraucht werden kann. וארבעה לא ידעתי, ואדעה כי אין, בלילה נרה, ולא יראה כי יבא חם. Bei manchen dieser Ausnahmen folgt auf das ה ein Buchstabe, der auch als Lesemutter dient ראה והביטה, עתה יזנו.

48. Josu. 24, 3 ואקח את אביכם . . . וארב את.

49. I Sam. 9, 26 וישכימו . . . ויקרא שמואל אל שאול הגג. In der Ed. הגגה. s. Naumburg.

50. II Sam. 21, 9 ויתנם ביד הגבענים . . והם הומתו. Ochla, welches die Reihenfolge der bibl. Bücher festhält, hat vor dieser Stelle ואת I Sam. 24, 18. In unserem Tractate ist diese

Stelle mit anderen gleich auslautenden Verb. הגדת, קללת, שתה zusammengestellt. s. Note 66. Mas. fin. reiht alle defect geschriebenen את am Ende des Verzeichnisses aneinander.

51. I Reg. 1, 37. כאשר היה . . . כן יהי עם.

52. II Reg. 9, 37. והיתה נבלת איזבל.

53. Jesaj. 41, 23. הגידו האתיות . : ונרא יחדו.

54. Das. 54, 16. הן אנכי בראתי חרש. C und CP correct wie Mas. הנה für das in der Ed. eingeschlossene והמה יהיה. Frensdorfs Vermuthung zu Ochla Nr. 111 ist demnach bestättiget.

55. Jerem. 17, 8 והיה כעץ שתול . : ולא ירא. Hier und in vielen folgendsn Stellen ist nicht das defecte Wort, sondern ein Schlagwort des Verses angeführt.

56. Jerem. 40, 16. ויאמר גדליה אל תעש את.

57. Ezech. 23, 16 ותעגב עליהם.

58. Ezech. 45, 3 ומן המדה . : חמש ועשרים

59. Hag. 1, 8 עלו ההר והבאתם עץ . . ואכבד אמר

60. Prov. 30, 18. שלשה המה נפלאו . . וארבע.

61. Prov. 31, 16 זממה שדה . . : נטע כרם. C. correct זממה für דממה der Ed. s. Naumburg.

62. Prov. 31, 18 טעמה כי טוב סחרה . : בליל.

63. Thr. 2, 29 קומי רני בליל.

64. Thr. 5, 1, זכור יי׳ מה היה לנו הביט וראה.

65. Thr. 5, 20. השיבנו יי׳ אליך ונשוב.

66. I Sam. 24, 19 ואת הגדת היום. In C, CP. wie in der Ed. sind הגדתה und die folgenden Verb. als Schlagwörter mit einer überflüssigen Lesemutter dem Keri entsprechend קללתה עשיתה geschrieben; es ist dies die alte Schreibeweise, den Vocal durch die Lesemutter kenntlich zu machen, welche aus Zeiten stammt, da die Vocalzeichen noch nicht in Uebung waren, s. Rppt. Kalir Note 9 und Erech Mill. אם.

67. Koh. 7, 22 כי גם פעמים רבות . . אשר גם את קללת.

68. Ps. 90, 8 שת עונתינו לנגדך. C hat hier fehlerhaft שומרתה, es ist wie das שמתה der Ed. durch שתה der Mas. zu emendiren, s. Naumburg.

69. Nehem. 9, 6. אתה הוא יי׳ לבדך את עשית. Masora hat die nähere Bezeichnung תנינא דפ׳.

70. Ps. 6, 4 ונפשי נבהלה מאוד ואת יי׳.

71. Ps. 74, 6. ועת פתוחיה יחד. Die Ed. hat פתוחה.

72. Ezech. 23, 43. ואמר לבלה נאפים עת יזנה תזנותיה. In der Ed. מזונותיה.

73. Ruth. 1, 21 לכן שבנה בנתי.

74. Ruth 4, 4. ואני אמרתי אגלה . . . ואדע כי אין זולתך. Ed. אבלה. s. Nbg.

75. Job 1, 10 הלא את שכת בעדו. Hier ist שכת für שתה des C und das lautverwandte שקטה der Ed. zu setzen. Nbg.

76. Job 42, 16. ויחי איוב אחרי זאת . . וירא את בניו.

77. Das Verzeichniss der 2 Wörter, welche als eines zusammengeschrieben vorkommen, aber als 2 zu lesen sind, ist hier vollständig bis auf מזה Exod 4, 2 ויאמר אליו יי' מזה, welches Masora und Ochla rechnet und daher 15 Stellen zählt. Angeführt sind diese Wörter, wie die anderen masoretischen Register im Tractate, nach der Leseweise, also getrennt, in der Masora und Ochla nach dem Ketib als ein Wort. Diese haben תיבה חדא וקרין תרין, ebenso wird hier mit der Ed. אלו כותבין דבר א' וקוראין שנים zu lesen sein. C. hat ושנים קורין. Die Anomalie entstand bei einigen dieser Wörter aus dem Umstande, dass die Lesemutter wegblieb, wodurch die Wörter zusammengelesen wurden. לגאיונים, מלכם, והנהו, מהם, מזה, בגד; bei einigen scheint die Aufeinanderfolge von Buchstaben, die gleichklingen oder im Alphabete nebeneinanderstehen, die Irrung veranlasst zu haben. אש'ד'ת מאש'ת'ם מ'נ'ס'ע'רה ח'ל'כ'א'י'ם. 3

78. Genes. 30, 11 ותאמר לאה בגד. LXX lesen es als ein Wort. „Im Glücke." In ähnlicher Bedeutung hat es auch d. Samaritaner.

79. Deut. 33, 2. Die LXX übersetzen „Engel" und scheinen es als ein Wort (vielleicht שֵׁדוֹת?) gelesen zu haben. Die Ed. hat hier noch אשתונן, welches מאשתם zu lesen sein wird, s. Note 82,

80. Jesaj. 3, 15. מלכם תדכאו עמי.

81. Jerem. 18, 3. וארד בית היוצר והנהו.

82. Jerem. 6, 29, נחר מפח מאשתם, vgl. Note 79. CM. hat אשתונן und מאשתם. Die E. hat hier באנחה Nbg. will הענתות (zu לבנימיני I Ch. 27. 12 gehörend) lesen, s. Note 85,

83. Ezech. 8, 6 ויאמר אלי בן אדם הראה אתה מהם. Hier ist nach Mas. und Ochla מהם zu lesen.

84. I Ch. 9, 4. עותי בן עמיהוד . . . בן בנימן בני פרץ בן יהוד׳; LXX lesen בֶּן בָּנִי מבני פרץ.

85. I Ch. 27, 12 התשיעי לחדש התשיעי . . . לבנימיני. C. hat correct wie Mas. לבנימיני für בן ימיני der Ed.

86. Ps. 10, 10, ידכה . . . ונפל בעצומיו חלכאים, vgl. Raschi zur St. S. Obadja 20.

87. Ps. 55, 16. ישימות עלימו ירדו שאול. Die Lesart יַשִּׁימוֹת עלימו würde eine Analogie in Ps. 35, 8 תבואהו שואה finden. Die Ed. hat corrupt. כי שימות.

88. Ps. 123, 4. רבת שבעה לה . . . לגאיונים. C. schreibt das Wort לגאי יונים, ebenso hat Masora p. לִגְאֵי יוֹנִים der stolzen Unterdrücker, d. Ed. לְגֵא יוֹנִים ;לגאיונים dem Thale der Sanftmuth (der Täubchen) s. Raschi z. St.

89. Job. 38, 1. ויען יי׳ את איוב מן הסערה. C. hat nur diese Stelle, womit auch auf die zweite ähnliche 40, 6 das. hingewiesen ist. Die Edit. hat wie Ochla und Masora מנ סערה und מנ הסערה, s. Frensdorf Note.

90. Nehem. 2, 13 ואצאה בשער הגיא . . . אשר המפרוצים. Die Ed. hat corrupt מן פרוצים.

91. Das folgende, die entgegengesetzte Anomalie verzeichnende Register jener Wörter, welche wie zwei geschrieben aber als e i n e s gelesen werden, ist vollständig, und wird in unserem Tract. das Schlagwort nach dem Keri angeführt. Die Masora II Chr. 34 verzeichnet die Stellen und führt die Verse an. Die Veränderung in der Lesart hat übrigens in מכת ,מאתי ,מהמערה ,כמוב auch eine Vernachlässigung der Laute, die im Ketib vorkommen, zur Folge; bei den andern 4 Wörtern hebt das Keri nur unrichtige Trennungen auf.

92. Jud. 16, 25 ויהי כי טוב לבם. Es muss hier das במוב in כמוב verbessert werden nach Mas. und Ochla. Nbg.

93. I Sam. 9, 1 ויהי איש מבנימין. LXX lesen מבני בנימין. Die Ed. hat corrupt מן בנימין.

94. Jesaj. 9, 6 לםרבה המשרה ולשלום. Ochla hat hiefür Jes. 9, 5 אבי עד s. Frensdorf zu Nr. 100.

95. I Sam. 24, 9 ויקם דוד אחרי כן ויצא מן המערה. In dem Verse 8 das. kommt auch מהמערה vor. Daher die Correctur des Keri.

96. Jesaj. 44, 24 כה אמר ײ גאלך . . . רקע הארץ מי אתי.

97. II Ch. 34, 6 ובערי מנשה ואפרים . . . בחרבתיהם. vergl. Raschi und Kimchi.

98. Thr. 1, 6. ויצא מן בת ציון.

99. Th. 4, 3. גם תנין חלצו . . כיענים. C כינועם ist nach d. Ed. in כיענים zu verbessern.

100. Während in allen vorstehenden Verzeichnissen ent- 4
weder die Lesart ganzer Wörter oder Anomalien am Ende derselben verzeichnet werden, die in Bezug auf den Zusammenhang besonders wichtig sind, lesen wir hier das einzige masoretische Verzeichniss des Tract. das einen Buchstaben in der Mitte des Wortes behandelt, die Verwechslung des zu lesenden Jod mit dem geschriebenen Waw; eine Verwechslung, die in der Form der Buchstaben wie in deren Verwendung als Lesemutter liegt. vgl. VI Hal. 4. In der Masora und Ochla Nr. 80 werden die Worte angemerkt, die Jod haben und mit Waw zu lesen sind, worauf (Ochla Nr. 81) das Umgekehrte וחלוף, das Register uns. Halache folgt. Die erste Zusammenstellung י׳ באמצע תיבותא וקרינן ו׳ kommt im Tractate nicht vor, die zweite haben wir mit der Aufschrift אלו כותבין ווין (וי"ו Ed.) וקוראין יודין (Ed. יו"ד) Mas. כתיב ו׳ באמצע תיבותא וקרינ׳ י׳ vor uns. Dieses masoretische Verzeichniss ist wohl jünger, da es nicht nach der Folge der Bücher, sondern alphabetisch zusammengestellt vorliegt. Es ist überdies unvollständig. Vgl. Frensdorf Note.

101. Gen. 39, 20. ויקח אדני יוסף . . אשר אסורי המלך אסורים. Nbg. corrigirt hier nach Mas. אסורי. Doch ist es möglich, dass anstatt des anomal geschriebenen Wortes das gleichlautende zunächst stehende Schlagwort angesetzt ist.

102. I Sam. 25, 18 ותמהר אבוגיל ותקח.

103. Diese Stelle II Sam, 3, 3 ומשנהו כלאב לאביגל wo לאביגיל zu lesen ist, ist hier irrthümlich angeführt, da das Wort im Ketib kein ו hat. Die Ed. Ochla und Masora haben es auch nicht. In dem Register der Worte, in denen ein fehlendes י in der Mitte gelesen wird, kommt dies Wort auch nicht vor, da Ochla 128 nur Wörter verzeichnet, die mit hörbarem Waw, vor dem ein Kamaz stehet, endigen, was wohl daselbst nicht, aber in Mas. final. ausdrücklich bemerkt ist.

104. II Sam. 15, 20 תמול בואך והיום אנועך. Für das אכיש des C ist mit der Ed. Masora und Oehla אניעך zu lesen.

105. II Reg, 24, 15 ויגל את יהויכין . . ואת אולי.

106. Jes. 45, 2 אני לפניך אלך והדורים אושר. Die Ed. hat als Schlagwort das Keri אישר.

107. Jerem. 50, 44 הנה כאריה יעלה . . . כי ארגיעה ארוצם. Ed. אריצם. Ochla hat hier noch den Zusatz תנינא d. h. den zweiten der gleichlautenden Verse. s. Jer. 49, 19.

108. II Sam. 16, 12. אולי יראה יי׳ בעוני. s. Kimchi Coment. Die Ed. hat hier ביד, wie Nbg. richtig bemerkt ביר zu lesen. Jerem. 6, 7 כהקיר בור מימיה. So Mas. und Ochla.

109. Nahum 2, 6 יזכר אדיריו יכשלו בהלוכתם. Ueber die Reihenfolge der Schlagwörter s. Frensdorf das.

110. II Ch. 26, 21 ויהי עזיהו המלך . . וישב בית החפשות. Die Ed. hat hier noch דרכי. Nbg. glaubt, es sei auf die Stelle דהיא Esra 4, 9 hingewiesen, welche aber später aufgezählt ist. Schapira glaubt ויתר תמים דרכי II Sam. 22, 33 darin zu sehen, obwohl hier nur die anomalen ו mitten im Worte vorkommen. Frensdorf will in diesem Worte הורד I Sam. 30, 24 הורד במלחמה gesetzt finden, das in einem Zusatze in Ochla mitaufgezählt ist. Wir glauben, es sei auf Jerem. 18, 15 בדרכיהם שבולי עולם hingewiesen, eine Stelle, die wir weder in der Masora noch in Ochla finden.

111. Prov. 33, 5 התעוף עיניך בו. Diese, die vorige und die folgenden 5 Stellen stehen am unrechten Orte und sollen nach דהוא kommen. Frensdorf.

112. Jerem. 25, 7 ולא שמעתם אלי נאם ה׳ למען הכעוסני. Unser Bibeltext hat הכעסוני, muss aber durch הכעוסני berichtiget werden. So ist das Wort in Mas. f. und Ochla das Waw nach dem Ain. S. Heidenheim, Concord. Frensdorf Mas. magna. S. 101. Diese Berichtigung wird durch die Lesart des C und selbst durch das המכעיסני der Ed. bestätiget.

113. Ps. 5, 9. יי׳ נחני בצדקתך הושר.

114. Esra, 8, 7 ואוצאה אותם על אדו . . הנתונים: Die Edit. hat hier noch המבינים II Ch. 35, 3 ויאמר ללוים המבונים, die Stelle ist auch Mas. und Ochla.

115. I Ch. 7, 31. ובני בריעה חבר ומלכיאל הוא אבי ברזות. Die Ed. hat ברוות.

116. Prov. 23, 24 גול יגיל אבי צדיק.

117. Esra, 4, 9 אדין רחום בעל טעם . . . דהוא.

118. Genes. 8, 17 כל החיה אשר אתך. הוצא אתך.

119. Jer. 19, 2 ויצאת אל גיא בן הנם. שער החרסות, für החרשות schreibt schon Mas. und Ochla החרסים.

120. Jer. 48, 5 כי מעלה הלחות. Ochla hat die Notiz דירמיה.

121. Ezech. 42, 9 ומתחתה לשכות האלה המבוא.

122. Zach. 11, 2 הילל ברוש כי נפל . . . הבצור.

123. Num. 14, 36 והאנשים אשר שלח . . וילונו. Das אלני' d. E. אילינו des C. ist nach Mas. und Ochla in וילונו zu verbessern.

124. Jos. 19, 22 ופגע הגבול בתבור ושחצומה, die Ed. ושח עיניה.

125. Jesaj. 62, 3 והיית עטרת . . . וצנוף

126. Jer. 14, 14, ויאמר יי' אלי שקר . . ואלול ותרמות.

127. Jer. 14, 14 das. Ms. und Ochla hat den Zusatz ב' בפסוק'. Die Ed. hat hier noch וסוס Jer. 8, 7 גם חסידה . . וסוס wie Ochla und Mas.

128. Ezech. 41, 15 ומדד ארך הבנין . . . ואתוקיה. Ed. ואתיקיפא s. Nbg.

129. I Ch. 4, 20. ובני שימון אמנון . . ותולון . . Die Stelle ist n. E. ותילון zu lesen.

130. II. Ch. 29, 14. ומן בני הימן יחואל. Die Ed. hat וחיאל s. Nbg.; Mas. und Ochla haben dafür ויזואל I. Ch. 12, 3. הראש אחיעזר . . ויזואל. Für diese Lesart spricht die alphabetische Einreihung des Wortes. Jechiel hätte bei denen, die mit Jod beginnen, seinen Platz. vergl. Note 136.

131. II Ch. 35, 4 והכונו לבית אבתיכם.

132. Ps. 74, 11 למה תשיב ידך . . . חוקך. Hier ist nach Mas. und Och. חיקך für חקכה d. C. und חוקיך der E. zu lesen, s. Nbg.

133. I Reg. 6, 5 ויבן על קיר הבית יצוע.

134. I Ch. 20, 5. ותהי עוד מלחמה . . יעור. Ochla hat den Zusatz דדה"י, vgl. II. Sam. 21, 19.

135. Ezech. 48, 14. ולא ימכרו ממנו . . ולא יעבור.

136. I Chr. 9, 35. Eie Ed. hat ועיאל, vgl. Cap. VI Hl. 7. Mit diesem Schlagworte ist wahrscheinlich auf die 4 יעואל hingewiesen. Da diese jedoch in einem besonderen masoretischen Verzeichnisse vorkommen, so wird es besser sein, mit

Mas. und Ochla hier יחיאל und in dem früher stehenden Eigennamen ויזואל zu lesen, s, Note 130.

137. Ps. 59. 16. המה ינועון לאכל.

138. Ps. 140, 10. ראש מסבי עמל שפתימו יכסומו.

139. Prov. 4, 16 כי לא ישנו . . . יכשולו. Ed. יבש לו.

140. Jud. 21, 22 והיה כי יבאו אבותם . . . לרוב.

141. I Sam. 18, 6 ויהי בבואם . . לשור.

142. II Sam. 3, 15 וישלח איש בשת ויקחה . . . לוש.

143. Jer. 16, 16. הנני שלח לדוגים.

144 Ezech. 22, 18 בן אדם היו לי . . . לסוג.

145. Jesaj. 42, 24. מי נתן למשוסה יעקב . Die Lesart der Ed. למשיסה ist correct.

146. Ps. 129, 3. על גבי חרשו . . . האריכו למענותם.

147. Jerem. 48. 21. ומשפט בא . . . . ועל מופעת.

148. I Sam. 20, 1. ויברח דוד מנוות. Das מנות des C. muss durch מניות der Ed. verbessert werden. Da im Tractate fast immer nach dem Keri citirt wird, so wird מנוות mit 2 Waw geschrieben; so lautet das Wort auch in Mas. fin. Mit Recht hält Frensdorf (Masor. mag. S. 307 Note 4) diese Schreibeweise für die richtige und bemerkt, dass dieses Wort auch zu denen gezählt wird, die ein doppeltes וי״ו haben, s. Ex. 39. 4 und Ester 4. 8 Mas. m.

149. Jesaj. 3, 16 ויאמר יי יען כי גבהו . . נטוות

150. Jesaj 57. 19 בורא נוב שפתים.

151. Neh. 10, 20 חריף ענתות נובי, vgl. Frensdorf Mas. m. S. 307.

152. Neh. 7, 52. בני בסי בני מעונים בני נפושסים. die Ed. hat correct נפישסים. Ochla hat den Zusatz תנינא דס׳, vgl. Esra 2, 50.

153. II Sam. 14, 7 והנה קמה כל המשפחה . . . שום.

154. I Sam. 25, 18 ותמהר אבוגיל ותקח . . עשוות; die Bemerkung, dass in dem Verse dieselbe Anomalie 2 mal vorkommt, unterblieb, da die Worte nicht mit den gleichen Buchstaben beginnen, vergl. ואלול ותרמות Note 127.

155. Jerem. 40, 8. ויבאו אל גדליה המצפתה . . ובני עופי.

156. Hier scheinen die Buchstaben versetzt angeschrieben zu sein, und wird auf Jerem. 29, 23 ואנכי היודע ועד hingewiesen. Das Schlagwort sollte הוידע lauten. Doch hat Mas.

f. und Ochla diese Stelle, die eine Verwechslung der Buchstaben involvirt, nicht in dem Verzeichnisse.

157. II Ch. 13, 19 וירדף אביה . . . עפרון. Nbgs. Correctur der Ed. עברים ist durch C. gerechtfertiget.

158. Ester 8, 13. פשתגן הכתב . . עתודים. Die Ed. hat wie Ochla den Beisatz תנינא vgl. Ester 3, 14. s. Frnsdf.

159. Jer. 48, 4. נשברה מואב...צעוריה. Das ת von תציצור des C gehört wohl zu dem vorigen Schlagworte תנינא, die übrigen Buchstaben müssen wie das צעירה d. Ed. צעיריה gelesen werden.

160. Jer. 14, 3 ואדיריהם שלחו צעוריהם. Ed. hat צעידי.

161. Ezech. 4, 15. ויאמר אלי ראה נתתי . . צפועי. Ed. hat צעיפו. — CM. hat noch ענוי Amos 8, 4. (die in den rabb. Bibeln zu עניי Job. 24, 4 vorkommende Notiz עוני כתיב עניי קרי ist unrichtig, wie Frnsc. Mas. m. S. 145 beweist). Ferner ציתי, wohl צלול Jud. 7, 3, das in Ochla, aber nicht in Mas. m. zu finden ist. Mas. m. und Ochla haben ferner קרואי Num. 26, 9; שושק I Reg. 14, 25; שרותך Jer. 15, 11; שרוקות Jer. 18, 16; שפרורו Jer. 43, 10; שבותם Zefan. 2, 7; שבות Ps. 85, 2; שלשום Prov. 22, 20; תנואון Num. 32, 7; תרוב Prov. 3, 30; תשוה Job 30, 22; — In Ochla finden sich auch הורד I Sam. 30, 24; העשוים II. Reg. 23, 4; למלוכי Neh. 12, 14; עורים Jes. 30, 6 שמור; II Ch. 24, 24.

Capitel VIII.

1. Ps. 18. ist auch II Sam. Cap. 22 aufgenommen, und 1
werden hier die Textverschiedenheiten dieser Versionen masoretisch verzeichnet. Die Textstücke, welche in der h. Schrift wiederholt, und mit theilweisen Veränderungen vorkommen, mussten früh die Aufmerksamkeit der Masoreten anregen, und findet sich in der Masora magna oft die Vergleichung solcher Stellen. So Exod. 20, 30 die der Zehngebote; Lev. 11, 15 des Gesetzes von den unreinen Thieren und Jesaj. 36, 3 der Hiskiageschichte. s. Hal. 2. I Chr. 16, 8 wird diese Stelle mit Ps. 105 verglichen: in Masora Num. 28 und 29 und Ochla Nr. 293 sind die Verschiedenheiten so wie die gleichen Formen in den Festopfergesetzen angemerkt. Ochla 274 hat eine

Zusammenstellung von 26 Versen, in welchen die Völkerschaften Palästinas in wechselnder Reihenfolge aufgezählt werden. Die hier und in der Hal. 2 vorliegende Vergleichung behandelt die grössten 2 Textstücke, welche in der heiligen Schrift doppelt, doch mit Varianten vorkommen. Vielleicht gab die grosse Ausdehnung dieser Stücke Veranlassung, sie schon früh zu vergleichen.

2. Dass sich von einem Liede, welches die Thaten und Siege Davids gleichzeitig mit seinen frommen Dankesworten verewigt, und welches lange vor dem Abschlusse der historischen Schriften und der Psalmensammlung in dem Munde des Volkes gelebt haben wird, zwei Versionen finden, kann nicht befremden, und beweisen diese nur, dass der Sammler der Psalmen von dem der Historien verschieden ist. Unsere Mas. hält sich die Texte wohl objectiv vor, doch merkt sie nur die Leseformen in dem Liede II Sam. an, wo diese von dem Psalmtexte abweichen. Cs und CP haben חלופי שירות תהלים הקרואין בשירת שמואל. Die Ed. חלופי שירות תהלים בשירו' שמ'. (für שירות wird wohl שירת zu lesen sein.) Auch in den masoretischen Sätzen der vorigen Capitel ist stets das Ketib angesetzt und scheint auch diese Masora vornehmlich eine Directive für das Lesen zu geben. Die Varianten in der Schreibeform der Wörter (mit und ohne Lesemutter) wurden in uns. Hal. nicht aufgenommen. Uebrigens sind in diesem Verzeichnisse nur die vom Psalmtexte veränderten Leseformen des Buches II Sam. zu finden. Hingegen sind die Zusätze im Texte der Psalmen, z. B. V. 2 Ps. ארחמך nicht genannt. Wahrscheinlich wurde nur der Samueltext so gründlich behandelt, da er als Haftara öffentlich zum Vortrage kam. Möglich, dass auch der Psalmtext, der wieder als Gebetstück dem Volke geläufig sein mochte, später nach seinen Varianten eben so weitläufig in einer masoretischen Aufzeichnung sichergestellt wurde, doch liegt uns keine solche vor. Es wäre jedenfalls gewagt, aus der hier bestimmten richtigen Lesart des Samueltextes folgern zu wollen, dass dieser Text den Masoreten als älter und correcter galt, da beide Texte ohne allen Zweifel von den Rabbinen gleich hoch geachtet wurden. In den späteren agadischen Deutungen werden zum grossen Theile die Psalmlesarten an-

gewendet; selbst wenn die Deutung mit der Lesart aus Sam. beginnt, führt der Inhalt doch auf die des Ps. zurück, wenn nicht etwa beide Varianten gegenüber gestellt werden. Wahrscheinlich legte der Agadist gerne den Psalm, welcher als Gebetstück bekannt war, seinen Betrachtungen zu Grunde. Manchmal cummulirt er beide Versionen. a) Die moderne Bibelforschung schwankt noch in dem Urtheile, welchem der beiden Texte die Priorität zuzuerkennen sei. Bei Vergleichung aller Varianten zeigt sich, dass in dem allgemein gehaltenen Theile des Liedes bis Vers 20 in dem Psalmtexte weitere Ausführungen und Zusätze vorkommen. (V. 2 ארחמך יי׳ חזקי; 7 לפניו תבא; 12 סתרו· 14 ברד וגחלי אש; 15 רב. Hingegegen Sam. V. 3 ומנוסי) משעי מחמס תשעני.) Von V. 20 ab, wo der Dichter von seiner Person spricht, sein Geschick besonders betont und die Ursachen und Erfolge seiner Rettung angibt, kommen die Satzerweiterungen schon seltener vor. (36 וימנך תסעדני, hingegen Sam. 39 ואכלם, 47 צור.) Ist der Text der ersten 20 Verse in Sam. enger und strammer, so ist auch die Schreibeweise das. die kürzere. אפפני, יבעתני, קדמני, מקשי, מצדתי, welche Worte in d. Ps. die Lesemutter haben. In den späteren Versen begegnen wir der vollen Form der Worte, bis auf den Schluss des Liedes, wo in Sam. wieder die kürzere Form vorwaltet. (44 יעבדני, 46 ממסגרותם, 47 וירם, 48 נקמת, 49 הנתן.) Will man daraus schliessen, dass die Formen in Sam. älter seien, so wird diese Meinung dadurch unterstützt, dass nur in Sam. Keri und Ketib vorkommen, und die Keri meist mit den Lesarten des Ps. identisch sind. Im Psalme sind keine Keri an-

---

a) Mid. Schocher tob. יי׳ סלעי עשרה מיני קלוסין ואלו הן . . חזקי; Für אלהי צורי ist אלי צורי zu lesen; das. וידא על כנפי רוח; hingegen am Ende der Ausführung כתוב א׳ וידא וכתוב א׳ וירא; Mechilta Beschalach שת חשך סתרו מנגה נגדו עביו עברו ר׳ יודן בשם ר׳ אבא כשבא das. מהיכן היה החשך . . עַל המצרים; חשכת מים . . חשרת מחשיכין ואח״כ Taanit 10 a הקב״ה לעשות המלחמה עם המצרים; ירעם מן מן שמים יי׳ . . פרעה אמר מי יי׳ . . לפיכך ברד Mechilta l. c. הושרין; וגחלי אש. Midrasch Schocher tob ויראו אפיקי מים (Im Jalkut ist falsch אפיקי ים angesetzt, da die Ausführung כל מימות אפילו בבדים lautet); Pesikta Schira יצילני מאיבי עז זה פרעה . . . ויהי יי׳ למשען לי ויוציאני למרחב; Sanhed. 98 a ועניים רמות תשפיל אלו אוה״ה. Rabba Gen. 48 ותתן לי מגן ישעך זה אברהם, וימינך תסעדני Rabba Thr. ארדף איבי ואשיגם זה ארבעה מלכים.

geführt. s. Hupfeld Ps. Note 115 und Delitzsch Commentar S. 198.

3. וידבר דוד; im Ps. למנצח לעבד ה׳ לדוד אשר דבר. Die Aufschrift des Ps. scheint der ursprünglichen in Sam. nachgebildet zu sein, sie hat auch das sonst nur von Prosaisten bei der Anführung von Dichtungen gebrauchte השירה הזאת. Vgl. Babli Moëd Katan 16 b.

4. Cs haben dies Wort, welches mit Unrecht in der Ed. fehlt. S. ומכף שאול, Ps. ומיד שאול, was an der Seite des מכף כל איביו auf eine gewisse, in der Aufschrift angestrebte Abwechslung des Ausdruckes hinweist. Doch ist Exod. 18, 10 II Sam. 3, 18; Jerem. 15, 21; Job 6, 23 und Ps. 71, 4 zu vergleichen. Die chaldäische Uebersetzung wendet die Verschiedenheit des Ausdruckes in dem Ps. agadistisch an . . . . Der Satz ארחמך יי׳ חזקי des Ps. ist in Sam. ausgelassen, was hier nicht verzeichnet wird. s. Note 2. Dieser eingliederige Vers steht kunstgerecht am Anfange des Liedes vor dem mehrgliederigen Verse 3. In Sam. bildet V. 2 יי׳ סלעי einen solchen eingliederigen Vers, dem aber in dem nachfolgenden Verse משיעי מחמס תשיעני zugegeben wird, wodurch Vers 3 auch wie in Ps. dreigliederig erscheint. vgl. Ps. 16, 1; 23, 1; 25, 1; 100, 1 u. a. m.

5. ומפלטי לי; im Ps. ומפלטי. Das לי, welches hier nicht den Schluss des Verses gebildet hätte, entfiel schon aus dem Grunde, weil darauf das gleich auslautende אלי gefolgt wäre. vgl. die nachgebildete Stelle ומפלטי לי 144, 2 und אויבי לי 27, 2.

6. CP. hat hier אלהי צורי, so liest auch E. Wilna, da hier nur die Lesarten aus Samuel angeführt sind; Ps. hat אלי צורי. Die Form אלהי für אלהים ist auch sonst im Gebrauche. Deut. 10, 17. Jesaj. 65, 16. vgl. Amos 3, 13. s. Vers. 47 אלהי צור ישעי.

7. Für משגבי ומנוסי hat CP. nur ומנוסי. Sam. hat den Zusatz ומנוסי משעי מחמס תשיעני; in Ps. fehlen diese Worte und der Vers endiget mit משגבי. Das Schlagwort ומנוסי weist auf den ganzen Zusatz hin, durch den der in Sam. kürzere Vers verlängert ist. s. Note 4.

8. ומאויבי für das ומן איבי des Ps. Der folgende Vers in Sam. beginnt mit כי, welches Wörtchen wieder im Ps. aus-

fällt. Vgl. V. 49 in Sam. ומקמי תרוממני מאיש חמסים, in Ps. אף מן קמי תרוממני מאיש חמס; V. 14 Sam. ירעם מן שמים; Ps. וירעם בשמים.

9. כי אפפוני; im Ps. nur אפפוני. Während in Sam. der in den ersten Versen des Liedes ausgesprochene Gottespreis durch כי mit der Erzählung von der Noth und der Errettung des Dichters verbunden erscheint, setzt sich nach dem Ps. der Schwung des Gedichtes über jede künstliche Verbindung hinweg und beginnt mit אפפוני. Das sonst bei Verbindungen von Sätzen und Gedanken am Anfange der Verse beliebte כי kommt erst V. 22 vor.

10. Sam. משברי מות, ein Bild, dem sich נחלי בליעל treffend anschliesst, während der folgende Vers חבלי שאול . . מקשי מות sein eigenthümliches Gepräge hat. Ps. אפפוני חבלי מות und dennoch im folgenden Verse חבלי שאול, vgl. Ps. 116. 3. LXX haben συντρίμμοι.

11. Cs. und CP. נחלי für נזילי der Ed. Sam. hat . . נחלי; Ps. ונחלי.

12. Cs. סבני für סבבוני d. Ed., welches die Form aus dem Ps. wäre. Sam. סבני; Ps. סבבוני. vgl. Nbg. welcher d. Lesarten verwechselt.

13. ואל אלהי אקרא; hingegen in Ps. ואל אלהי אשוע, welches einen passenden Wechselvers zu בצר לי אקרא יי' bildet und dem nachfolgenden Parallelismus . . . מהיכלו קולי ושועתי entspricht. Auch ist von אקרא zu אשוע ein Fortschritt der Handlung, da der Schmerz sich erst in einem Aufschrei Luft macht, und dann in dem Gebete Erleichterung sucht.

14. Sam. וישמע; Ps. ישמע. Die nahe zusammentreffenden ו sind im Ps. vermieden. Darum das kürzere אשוע, ישמע; in Sam. אקרא, וישמע, hingegen Sam. nur ושועתי באזניו; im Ps. weitläufig ושועתי לפניו תבא באזניו. Dieser Zusatz in d. Ps. ist hier nicht bezeichnet, da nur die Lesevarianten nach Sam. angegeben werden. s. Note 2.

15. Sam. ויתגעש; Ps. ותגעש, während das Ketib in Sam. mit der Psalmlesart übereinstimmt. Da ארץ nur selten masc. vorkommt, und dann meist nur, wo es ein bestimmtes Land bezeichnet, so bezieht sich ויתגעש vielleicht auf Gott. Er bewegt sich und sofort bebt die Erde. In diesem Sinne wird das Verbum auch bei menschlichen Bewegungen gebraucht. Job 34, 20; Jer. 25, 16.

16. Sam. מוסדות השמים; Ps. ומוסדי הרים. Das erste Bild ist kühner und gibt eine Parallele zu ותרעש הארץ; hingegen scheint die Lesart des Ps. poetisch reiner.

17. Sam. וירא für וידא d. Ps., welches zu ויעף in Paralellism. steht.

18. Sam. וישת; Ps. ישת. Wie der frühere Vers eine Beschreibung des Zuges ist, so gibt dieser V. die Umgebung Gottes an, daher das ישת correct erscheint; zudem kommen in den zwei vorhergehenden Versen nicht weniger als 6 copulative ו vor. Hupfeld findet וישת angemessener.

19. סכות; Ps. סכתו. Im Ps. ist der Vordersatz ישת חשך סתרו „Finsterniss macht er zu seiner Hülle." סביבותיו סכתו, „rings umschliesst ihn das Zelt," hingegen Sam. ist סכות objectiv וישת חשך סביבתיו סכות.

20. Sam. חשרת; Ps. חשכת. LXX lesen auch in Sam. חשכת. Unsere Lesart drückt die Zusammenballung der Gewässer aus. Schon D. Kimchi weist auf וחשוריהם I, Kön. 7, 33, hin.

21. Sam. בערו und גחלי אש; Ps. עברו und וגחלי אש. Die Zusätze im Ps. bedingen diese Verschiedenheiten. Der Vers Sam. lautet מנגה נגדו בערו גחלי אש und ist, wie ausser dem ersten, einleitenden Verse keiner sonst in diesem Liede, eingliederig. Durch diesen kurzen Satz wird die Theophanie um so gewaltiger hervorgehoben. Derselbe Vers in Ps. ist zweigliederig und nicht so kräftig. מנגה נגדו עביו עברו ברד וגחלי אש Nach den meisten Commentatoren ist ברד . . . mit עברו in Verbindung. „Aus dem Glanze durchfuhren Hagel und Feuerkohlen seine Wolke." Nimmt man ברד וגחלי אש mit Ewald wie in V. 14 als einen Ausruf, ist der Satz etwas kräftiger.

22. C und CP correct מן שמים gegen מן השמים. Sam. lautet d. St. ירעם מן שמים; Ps. וירעם בשמים. Die LXX lesen auch im Ps. מן שמים. Im Ps. haben V. 10 und 11, welche die Theophanie darstellen, das copulative ו; in den Versen 12 und 13, welche die Umgebung Gottes schildern, kommt es nicht vor; das Strafgericht V. 14—16 hat es wieder. Diese Abwechslung wird in Sam. nicht eingehalten. vgl. dort V. 8 und 9 . . . Das ברד וגחלי אש V. 14 hat Sam. nicht. s. Note 2.

23. Sam. חצים; Ps. חציו. LXX lesen auch im Ps. חצים.

24. Cs und CP haben ברק, welches in der Edit. fehlt. Sam. ברק; Ps. וברקים. Die Umbildung der poetischen Redensart ist aus Ps. 144, 6 zu ersehen, wo ברק nach Sam., חציך mit einem Pronominal-Suffixe nach Ps. vorkommt. Im Ps. ist רב hinzugefügt. s. Note 2.

25. Samuel Keri ויהם, was schon die Mechilta mit „er tobte“ erklärt, gegen ויהמם des Ps. So hat auck Ketib in Sam. und alternirt mit ויפצם. Die LXX lesen in Sam. wie Ketib ויהמם.

26. Cs und CP correct אפיקי ים gegen אפיקי מים der Ed., da hier die Lesarten aus Sam. angeführt werden, wo אפיקי ים zu lesen ist; Ps. אפיקי מים. vgl. Midrasch Schocher tob.

27. Für ויגלו ist hier mit E. Wilna יגלו zu lesen, da hier die Varianten aus Sam. angeführt werden.

28. Die Ed. CM und CP haben בגערת, welches in C fehlt. Sam. בגערת; Ps. מגערתך. Die Lesart des Ps. empfiehlt sich des nachfolgenden מנשמת willen. In Sam. spricht der Dichter von Gott in der 3. Person, im Ps. wendet er sich zu Gott, ihn anredend. Eben so in der folgenden Variante, Sam. רוח אפו; Ps. רוח אפך. Wenn man die sonst so oft vorkommende Abwechslung der Redensweise des Psalmisten von und mit Gott in 2. und 3. Person in's Auge fasst, so muss es befremden, dass Sam. ausser תשעני V. 3 bis V. 26 von Gott nur in der 3. Person gesprochen wird.

29. Sam. משנאי; Ps. ומשנאי vgl. Note 22.

30. משען; Ps, למשען.

31. Sam. ויוצא למרחב אתי für das kürzere ויוציאני למרחב des Ps.

32. C hat correct כצדקתי gegen בצדקתי der Edition. Sam. כצדקתי; Ps. כצדקי, ebenso Vers 25.

33. C correct אסור ממנה für סור ממנה d. Ed. Sam. אסור ממנה; Ps. אסיר מני. Die Psalmform ist seltener. (vgl. Job 21, 16). In diesem Theile des Liedes sind die Psalmformen kürzer. s. N. 2.

34. C hat ואהיה, die Ed. ואהיה לי was wohl ואהיה לו zu lesen ist. Sam. ואהיה תמים לו; Ps. ואהי תמים עמו.

35. S. ואשתמרה; Ps. ואשתמר.

36. S. כצדקתי; Ps. כצדקי. s. Note 32.

37. Sam. כֹּבְרִי; im Ps. die längere Form כבר ידי wie im V. 21. LXX. lesen auch Sam. כבור ידי.

38. Cs und CP גבור für כגבור der Ed. Sam. גבור תמים; Ps. גבר תמים. Das גבר ist wohl einfacher, doch mag der kriegerische Dichter den Edlen und Vollkommenen als Helden gedacht und dargestellt haben. Die LXX lesen auch Sam. גבר תמים.

39. Sam. hat die verkürzten Formen תתבר und תתפל; Ps. תתברר und תתפתל. Die schwachen Verbalstämme haben gewisse gemeinsame Bildungen. Die Form תתבר scheint auf נבר zu führen. vgl. סוג und נסג u. a. m. Nach Ew. Lehrg. 132 ist die Reduplikation blos zurückgetreten. Ebenso wird תתפל Hitpaël von תפל (gleichbedeutend mit פתל) sein, da auch פתלתל, also eine umstellende Reduplikation vorkommt. Fürst hält תפל verwandt mit טפל = übertünchen. Die Ed. und CP haben hier correct ואת. Sam. ואת עם עני; Ps. כי אתה עם עני.

41. Sam. ועיניך על רמים תשפיל; Ps. ועינים רמות תשפיל, welches mit עם עני תושיע im Parallelism. steht. — In Ps. beginnt Vers 29 mit כי אתה תאיר נרי; in Sam, כי אתה נרי s. Note 2.

42. C. hat correct hier die Sam. Lesart וײ, die Ed. ואלהי. Sam. lässt auf נרי ײ unmittelbar וײ folgen; in Ps. alterniren die Gottesnamen, darum . . . אלהי יגיה, s. Nbg.

43. Sam. באלהי; Ps. ובאלהי. Der Uebergang von der Beschreibung der allgemeinen Gotteswaltung zu der Schilderung der Kraft, welche durch dieselbe dem Dichter-Helden wird, beginnt in Sam. V. 29; im Psalme schon V. 28, welchen כי einleitet. Durch den Helden wird eben dem Volke Rettung.

44. Sam. כי מי אל; Ps. כי מי אלוה. Cs. und CP. haben correct מבלעדי für בלעדי der Ed. Sam, מבלעדי אלהינו; Ps. זולתי אלהינו.

45. Sam. מעוזי; Ps. המאזרני.

46. Sam. ויתר; Ps. ויתן Frensdorf Ochla Nr. 120 findet es seltsam, dass hier nicht die Variante רגליו für רגלי im Ps. Vers 34 angeführt ist. Der Grund dieser Auslassung ist darin zu finden, dass in dieser Masora blos die Leseformen, Keri, berücksichtiget werden, s. Note 2. Darum ist auch S. דרכו Vers 33 für Ps. und Keri דרכי nicht angemerkt.

47. Sam. ונחת; Ps. ונחתה. Im Verse 36 hat Ps. noch den Zusatz וימינך תסעדני, der hier nicht angemerkt ist, s. Note 2.

48. Sam. וענתך; Ps. וענותך. Die Variante zeigt von der

Verschiedenheit der Auffassung des beigesetzten ו. In Sam. wird das zweite ו als Lesemutter angesehen und emmitirt. Es lag wohl schon der geschriebene Text vor, als das Lied in Sam. aufgenommen wurde.

49. Sam. תחתני; Ps. תחתי s. Note 33 und d. folgenden N.

50. S. ארדפה Ps. ארדוף.

51. Sam. ואשמידם. Ps. ואשיגם.

52. Sam. Versanfang 39 ואכלם, welches Wort im Ps. fehlt.

53. S. ואמחצם; Ps. אמחצם.

54. S. ולא יקומון; Ps. ולא יוכלו קום.

55. S. ויפלו; Ps. יפלו.

56. Sam. ותזרני; Ps. ותאזרני. In Sam. ist das א als Lesemutter angesehen und ausgefallen, s. Note 48.

57. Sam. תחתני; Ps. תחתי s. Note 49. Die Variante תתה לי ערף in Sam. für Ps. נתת לי ערף ist nicht angeführt. Das Dagasch in ת wird eben für נ angesehen und wurde am Anfange des Wortes in den masoretischen Zeiten vielleicht pronuncirt. Die Form findet sich auch nur das eine mal, vgl. Ewald Lehrgeb. §. 195. c.

58. S. משנאי; Ps. ומשנאי.

59. S. ואצמיתם; Ps. אצמיתם.

60. S, ישעו; Ps. ישועו; ferner in demselben Verse S. אל יי׳ Ps. על יי׳.

61. Sam. כעפר ארץ; Ps. כעפר על פני רוח.

62. S. אדקם; Ps. אריקם.

63. S. ארקעם, welches in d. Ps. fehlt. Die LXX haben es auch in Sam. nicht.

64. S. ותפלטני; Ps. תפלטני.

65. Sam. מריבי עמי; Ps. מריבי עם. Die Form עמי in Sam. ist für עמים zu nehmen. s. Masora Sam. So auch LXX.

66. Hier muss mit E. Wilna תשמרני für תשימני gelesen werden, da die Varianten aus Sam. angeführt werden. Sam. תשמרני; Ps. תשימני.

67. Sam. יתכחשו לי; Ps. יכחשו לי.

68. S. לשמוע אזן; Ps. לשמע אזן. Der Satz לשמוע אזן ישמעו לי ist in Sam. der letzte des zweigliederigen Verses; in d. Ps. ist לשמע אזן ישמעו לי der Vordersatz. Diese Variante ist hier nicht angemerkt. s. Note 77.

69. Sam. ויחגרו; Ps. ויחרגו. Hier ist blos eine Buchstabenumstellung. Der Stamm bedeutet im Arabischen Angst und Noth.

70. Sam. ממסגרותם; Ps. ממסגרותיהם.

71. Sam. אלהי צור ישעי; Ps. אלהי ישעי.

72. S. ומריד; Ps. וידבר.

73. S. תחתני; Ps. תחתי. s. Note 49 und 57.

74. S. ומוציאי; Ps. מפלטי.

75. Sam. ומקמי; Ps. אף מן קמי.

76. Sam. חמסים; Ps. חמס.

77. Hier ist eine Variante in Bezug auf die Stellung der Wörter angeführt. In den beiden Worten יי und בגוים nimmt in Sam. der Gottesname den ersten Platz ein, יי בגוים während im Ps. der Vocativ יי das zweite, בגוים das erste Wort ist. Unsere Masora bezeichnet dies mit יי ראשון. vgl. Note 68 und Ps. 57, 10; 108, 4.

78. Sam. אזמר; Ps. אזמרה.

79. Sam. מגדול das Keri, im Ps. wie Ketib Sam. מגדל. (Ketib Sam. מגדיל). LXX haben das Ketib.

2 80. Es werden die Varianten der Chiskijahuerzählung in II Kön. Cap. 18, 13 bis 20, 21 gegen Jesaj. Cap. 36—39 verzeichnet. Neben dem Umstande, dass hier ein sehr grosses Stück zweimal vorkommt, dürfte zu der frühen Vergleichung noch der Inhalt dieser Capitel beigetragen haben. Die Demüthigung des drohenden Assyrers wurde der Erlösung der Israeliten aus Egypten an die Seite gestellt und viel gelesen. Auf sie weist die Festtagshaftara des Passa, Jesaj. 10, 32 und 11, hin, wie denn auch der alte Midrasch diese beiden Errettungsthaten gerne vergleicht. In unserer Hal. wird der Text aus II Kön. als der ausführlichere, nach seinen gegen Jesaj. veränderten Lesarten, angemerkt. Dieser Text in Kön. scheint ursprünglicher zu sein, da die prosaische Erzählung weitläufiger und die Ausdrucksweise in derselben nicht so künstlich wie in Jesaj. ist. In diesem sind wieder die Namen der Kön. correcter geschrieben, während das Buch der Könige sie auch nach der im Volke üblichen Benennung kennt. An Correctheit des Ausdruckes und der gram. Fügung übertrifft diesen freilich der Text des Jesaj. s. Knobel Comm. Die Mas. mag. Jesaj. 36 stellt ebenfalls die Stellen in II K. und Jesaj. gegeneinander,

und zwar führt sie die aus II Könige zuerst an, hat keine Bemerkung über das in II Könige hinzugefügte Stück Cap. 18 V. 14—17 und reicht nur bis Jesaj. Cap. 37 V. 26, während hier die Varianten bis zum Ende der Hiskiaerzählung verfolgt sind. (s. Note 109.) Da in dieser Hal. die Stellen nicht wie in d. Masora gegeneinander gestellt werden, sondern immer nur die Variante aus II. K. angeführt ist, so weist die Anführung eines Wortes oft auf mehrere Veränderungen hin, die sich in einem und demselben Satze befinden. s. Note 89. Trotzdem dass hier die Lesarten im Buche d. Kön. angemerkt werden und auch die Masora diese voranstellt, wäre es doch gewagt, den Jesajatext als aus dem ersten geschöpft zu betrachten. Dass Propheten Erzählungen schrieben und poetische Stücke einfliessen liessen, ist aus Jeremias und Amos 7 bekannt, und weist II. Chr. 32, 32 in der Hiskiasgeschichte ausdrücklich auf das prophetische Buch Jesaja hin. Das Buch der Könige wird wohl eine Chronik vor sich gehabt haben, der z. B. die V. 14—17 im Cap. 18, in denen der König den Namen חזקיה trägt, entnommen sein dürften. s. Note 83. Dass die hier vorliegende Masora sehr alt ist, beweist eine secundäre Masora in Ochla Nr. 289, welche die in dieser Erzählung vorkommenden את כל (II Kön. 19, 4 und 20, 13 sowie Jesaj. 37, 17) zusammenstellt.

81. CM. hat an der Spitze des Satzes אלו הן חלופי ישעיה הקרואים במלכים. Hiedurch ist die Ed. אלו הן חלופי ישעיה הקוראים ב' richtig gestellt. CP hat ואלו הן בישעי' הקרואין במלכים, der Text des C מקרואים ist unrichtig, was auch das ausgefallene אלו הן beweist. Es werden hier eben die Lesarten aus II Kön. angeführt.

82. Hier wird mit d. Masora ובארבע zu lesen sein. II. Kön. hat ובארבע עשרה, da die Erzählung sich an die frühere Königsgeschichte anschliesst; in Jesaj. ויהי בארבע עשרה und wird mit ויהי die Begebenheit eingeleitet. Uebrigens stimmen die bibl. Quellen darin überein, dass Sanheribs Zug im 14 Regierungsjahre Hiskia's (714) stattfand und wird wohl in den assyrischen Eponymenlisten, nach denen Sanheribs Zug in d. Jahr 701 fiele, mit Dr. Oppert eine Correctur zu machen sein. vgl. Schrader die Keilinschriften und d. a. Test. S. 196, 295 ff.

83. Die Ed. hat blos חזקיה. hingegen Cs. und CP. חזקיה וישלח חזקיה. Erste Lesart weist auf den in den Versen 14—16 des 18. Cap. II K. vorkommenden Namen חזקיה hin, der dort auch V. 1 und 10 genannt ist, hingegen später und in Jesaj. immer so wie in den assyrischen Keilinschriften חזקיהו lautet, s. Note 80. II. Kön. 20, 10 und II. Chr. Cap. 32 liest man das volle יחזקיהו. Die Lesart der Cs. weist ausserdem auf die hier im II. Kön. hinzugefügten Verse 14—16 hin. Wir möchten vorschlagen וישלח חזקיה חזקיה חזקיה zu lesen, womit die Anfänge der 3 Verse bezeichnet wären.

84. S. vorige Note. Die Angaben in diesen Versen stimmen, wie Schrader S. 176 ff. nachweist, mit dem neu aufgefundenen Inschriften bis auf die Summe des edlen Metalles überein. In diesen Inschriften liest man auch von grossen, rothschimmernden edlen Steinen. (האמנות V. 16, ??). Es ist vielleicht zu kühn, das ואת האמנות an das Ende des Verses 15 zu setzen, und darunter die in den Keilschriften erwähnten Palastfrauen zu verstehen. Der Bericht auf dem 6 seitigen Cylinder Taylors, dass Hiskia den gefangenen philistäischen König Pati in Freiheit setzen musste, findet einige Unterstützung in II. Kön. 18, 8. wo von den Siegen Hiskias über die Philister berichtet wird.

85. Die Ed. hat nur רב סרים, Cs. und CP. תרתן רב סרים. II. Kö. וישלח מלך אשור את תרתן ואת רב סרים ואת רבשקה; Jes. 36, 2. nur את רבשקה. Mas. m. bezeichnet auch die Stelle mit תרתן. Turtanu ist der assyrische Amtsname des Oberfeldherrn; רב סרים ist wahrscheinlich Haremsoberst und Rawschak kömmt als Titel „hoher kriegerischer Beamter" (verwandt mit נשק ?) in assyr. Inschriften vor. Die Sendung der Kriegsobersten beweist, das Sanherib erst daran dachte, Jerusalem zu erobern, bevor er den Kampf mit Egypten aufnahm. Es bleibt dahingestellt. ob der Bericht V. 17. ff. mit der Erzählung V. 13—16 identisch ist, oder ob wir hier von 2 Expeditionen lesen. Die Inschrift rühmt, dass der König die festen Städte Juda's eroberte, von Hiskia Beute und Tribut gewann und Jerusalem enge einschloss, vgl. hier בחיל כבד. Ebenso wenig ist sicher zu stellen, ob der Abzug des Heeres von Jerusalem sofort stattfand, als die Nachricht vom Anrücken Tyrhakas eintraf, oder ein Heeres-

theil vor Jerusalem blieb, bis der König in Folge der Seuche den Rückzug nach Assy. antrat. Doch spricht der Text der Erzählung für die erste Annahme, da hier 19, 10 und 32 so wie in Jes. 37, 33 von keiner Belagerung zu lesen ist. Die den Rabbinen geläufige Sage lässt freilich die Armee vor Jerusalem weilen, bis sie die Pest hinrafft. Ueber den Ausgang des Kampfes mit Tyrhaka aus Meröe berichten die Cylinderinschriften, dass dessen Söhne und Wagenlenker, so wie die Wagenlenker des egyptisch. Königs von Sanh. gefangen wurden. Vielleicht war der Kampf nicht unrühmlich für Sanh. da die bibl. Quellen nur die Pest als Ursache des Rückzuges nennen.

86. C. und CP. מן לכיש für מלכיש d. CM. In der Ed. fehlt diese Variante, welche auch Masora hat. II K. מן לכיש; Jes. מלכיש. Ueber Um-Lakisch in Südwesten v. Juda, hart an der Grenze Pal. s. Robins. Pal. II 635, vgl. Inschr. auf einem Basrelief: Sanherib, der König der Völker, der König vom Lande Assur, sitzt auf erhabenem Throne und nimmt die Kriegsbeute von Lakis entgegen, s. Schrader S. 170 und 197.

87. II Kön. ירושלים בחל כבד אל המלך חזקיהו; Jes. ירושלימה אל המלך חזקיהו בחל כבד.

88. Cs und CP haben ויעלו ויבאו ויעמדו ירושלם gegen die Ed. ויבאו ויעלו ויעמדו ירושלם. Es wird wohl ויעלו ויבאו ירושלם . . ויעמדו zu lesen sein, da dies die richtige Aufeinanderfolge der nach dem fortlaufenden Texte angemerkten Varianten ist. Mit ויעלו ויבאו, das in Jesaj. fehlt, ist auf II Kön. V. 17. ויעלו ויבאו ירושלם ויעלו ויבאו hingewiesen. Ueber die Weitläufigkeit und die Wiederholungen in II. K. s. Note 80 und Knobel Jesaj. S. 256.

89. S. vorige Note II Kön. ויעמדו; Jes. ויעמד, dies Schlagwort weist auch auf K. אשר במסלת; Jes. במסלת, hin. In der Masora ist die ganze Stelle angeführt, s. Note 80. Ueber Gihon s. Knobel. Jes. S. 159.

90. S. Note 88. K. ירושלם welches in Jes. fehlt.

91. II K. ויקראו אל־המלך, welches Jes. fehlt. Unter diesem Rufe wird wohl die Aufforderung zur Uebergabe der Stadt zu verstehen sein. s. V. 27; Deut. 20, 10; II Sam. 20, 18.

92. C hat correct אלהם für אלהים der Ed. II K. ויצא אלהם Jes. ויצא אליו. Ueber die Titulatur המלך הגדול s. Note 86.

93. Hier ist für אמרתי das kurze אמרת zu lesen, wie die Stelle II K. nach d. Masora lautet; Jes. אמרתי. In Kön. wird dem Hiskia vorgeworfen, dass er die Seinen mit den Worten ermuthige: „Es ist Rath und Tapferkeit zum Kampfe da". vgl. II Chr. 32, 2 f. Das אך דבר שפתים ist ein Schaltsatz: „Dies erweiset sich als blosses Gerede." So überträgt der Chaldäer במלך וגבורה אעבד קרבא. s. Ibn Esra und Kimchi II K. In Jes. werden diese Worte von Sanherib gesprochen: „Deine Vorsätze, sage ich, sind blosses Gerede, zum Kriege aber ist Rath und Tapferkeit erforderlich."

94. K. עתה הנה בטחת; Jes. הנה בטחת.

95. Für לכי muss hier לך gelesen werden. Nbg. Kön. בטחת לך; Jesaj. nur בטחת.

96. Kö. וכי תאמרון; Jes. וכי תאמר. Die LXX haben in Kö. תאמר und in Jes. תאמרון. Die Masora verzeichnet im Verse Kö. 22 eine Verschiedenheit der Accente.

97. Kö. תשתחוו בירושלם; Jes. nur תשתחו.

98. Kö. את אדני את מלך אשור; Jes. את אדני המלך אשור.

99. Kö. עתה המבלעדי; Jes. ועתה המבלעדי.

100. Kö. עליתי על המקום הזה; Jes. עליתי על הארץ הזאת.

101. Kö. להשחיתו; Jes. להשחיתה.

102. Kö. עלה על הארץ; Jes. עלה אל הארץ.

103. Kö. אליקים בן חלקיהו; Jes. nur אליקים.

104. Kö. ואל תדבר עמנו; Jes. ואל תדבר אלינו.

105. Kö. ויאמר אליהם רבשקה; Jes. ויאמר רבשקה.

106. Kö. העל אדניך; Jes. האל אדניך. Die Mas. verzeichnet hier noch die verschiedene Schreibeweise Kö. חריהם, את שניהם, Jes. חראיהם, את שיניהם. Unsere Ausgaben haben auch in Kö. את שיניהם. In unserer Halacha, welche nur die Keri berücksichtiget, ist die Variante nicht aufgenommen. Ferner verzeichnet die Masora eine Verschiedenheit der Accente.

107. Kö. וידבר ויאמר שמעו; Jes. ויאמר שמעו.

108. Kö. דבר המלך הגדול; Jes. את דברי המלך הגדול.

109. CM hat hier את העיר (zu lesen מידו לא תנתן (ולא תנתן הזאת מלך אשור עד באי רבה ואל תשמעו. weist auf II Kön. 18, 29; wo der Vers mit מידו endiget, welches Wort Jesaj.

36, 14 fehlt. Diese Variante hat auch die Masora, welche hier abbricht und ausser einer Accentvariante im Verse II Kö. 18, 32 das Verzeichniss erst wieder das. 19, 2 aufnimmt. II Kön. כי כה אמר ולא תנתן את העיר הזאת; Jes. לא תנתן העיר הזאת. II Kö. מלך אשור; Jes. המלך אשור. Der Ausdruck עד באי רבה ist echt masoretisch; II K. das. V. 32 ist lang עד באי ff. Die Worte ארץ זית יצהר ודבש וחיו ואל תמותו fehlen in Jesaj. Für ואל תשמעו des CM und CP hat C mangelhaft ואלי שמע, die Ed. וחל תשמעו II. Kön. ואל תשמעו אל יחזקיהו welches in Jes. fehlt.

110. Cs. und CP. כי יסית für כי יצית der Ed. II K. כי יסית אתכם לאמר; Jesaj. פן יסית אתכם חזקיה לאמר.

111. Cs. ההצל gegen ההיכל der Ed. II. Kö. ההצל הצילו; Jesaj. ההצילו. Die verschiedene Stellung der Worte II K. חמת וארפד, Jes. ארפד וחמת ist nicht angemerkt.

112. II K. הנע ועוה, welche Worte in Jes. fehlen.

113. K. כי הצילו; Jes. וכי הצילו.

114. K. אלהי הארצות; Jes. אלהי הארצות האלה. Hier ist eine Variante in Kö. verzeichnet, woselbst ein Wort fehlt, das in Jes. vorkommt. Es wird von den Eroberungen der babylonischen Könige überhaupt gesprochen, die auf den König Sanherib zurückgeführt werden. Nach den Inschriften wurden Arpad und Chamat von Sargon unterworfen.

115. Kö. והחרישו העם; Jesaj. ויחרישו.

116. Cs. CP. und d. Ed. haben die Variante דברי רבשקה. In unseren Texten endiget aber II. Kö. Cap. 18 und Jesaj. Cap. 36 mit den gleichen Worten. Auch hat Ochla 289 hier nicht für Jesaj. את כל דבר verzeichnet, hingegen kommt II K. 19, 4 את כל דברי רבשקה für Jesaj 37, 4 את דברי רבשקה vor, s. Note 119. Wir glauben dass die Variante hier an der unrechten Stelle stehe, zu II Kö. 19, 16 gehöre und דברי סנחריב für Jesaj. 37, 17 כל דברי סנחריב lauten müsse, welche Variante in der Masora das. und in Ochla angemerkt, aber in unserer Halacha ausgefallen ist. II K. חלקיה für Jes. חלקיהו im letzten Verse des Cap. 18 ist hier nicht verzeichnet.

117. II. Kö. ושבנא; Jes. ואת שבנא.

118. CM. und CP. haben הנביא קדמייה die Ed. הנביא קדמייתא C nur הנביא. II. K. Cap. 19 Vers 2 ישעיה הנביא בן אמוץ hinge-

gen Jes. 37. 2 ישעיהו בן אמוץ הנביא. Der Ausdruck קדמיי ist ein echt masoretischer. Das zweite ישעיהו בן אמוץ הנביא in II. K. 20, 1 ist ganz gleich mit Jes. 38. 1.

119 II K. את כל דברי רבשקה; Jesaj. את דברי רבשקה, auch in Mas.

120. K. ויאמר להם; Jesaj ויאמר אליהם.

121. K. וישב לארצו; Jesaj. אל ארצו.

122. K. אל תרהקה; Jesaj. על תרהקה.

123. K. הנה יצא; Jes. nur יצא.

124. K. וישב וישלח; Jes. וישמע וישלח.

125. CP. und Ed. haben correct mit Mas. übereinstimmend את אשר; C. אשר בא; II. K. את אשר עשו; Jes. אשר עשו.

126. II K. שחתו; Jesaj. השחיתו. Diese Variante fehlt in d. Ed. ist aber in Cs. CP. und Masora; die Variante II K. אשר בתלאשר für Jes. אשר בתלשר ist hier, weil sie keine Veränderung der Leseform bildet, nicht verzeichnet, fehlt aber auch in der Masora. In den Keilschriften lautet der Name des Ortes, an welchem Sanherib dem Gotte Merodach Opfer brachte Tul-Assuri, s. Schrader S. 204.

127. In der Edition sind ausser dem Schlagworte שחתו noch 10 Varianten ausgefallen, welche aber in der Cs. und CP. wiewohl in Umstellungen und mangelhaft, zu finden sind. CM. hat אין (איו (wohl אשר שלחו את הגויים ויקראם לפני ויאמר ״ אשר שלחו את הגויי ויקראם לפני ויאמר .CP ונחבוש. (?ונתנו) ״ אלהים ונתנו נא ״ אלהים, in der Masora sind die Varianten nach der Ordnung der Verse verzeichnet.

a. איו. II Könige איו מלך חמת; Jesaj איה מלך חמת.

b. ויקראם. K. את הספרים ויקראם; Jes. את הספרים . . ויקראהו.

c. לפני K. ויתפלל . . . . לפני ״; Jes. ויתפלל . . . אל ״.

d. k. ויאמר; Jes. לאמר.

e. ״ II Kön. ״ אלהי ישראל; Jes. ״ צבאות אלהי ישראל.
Ueber die nach der Mas. hiehergehörende Variante דברי סנחריב siehe Note 116.

f. אשר שלחו II K. אשר שלחו; Jesaj. אשר שלח.

g. את הגויים II K. את הגויים; Jes. את כל הארצות.

h, ונתנו II Kö. . . ונתנו für Jes. ונתן.

i. נא II K. הושעני נא מידו; Jes. הושענו מידו.

j. ״ אלהים II K. ״ אלהים לבדך; Jes. ״ לבדך.

128. II K. מלך אשור שמעתי; Jes. nur מלך אשור.

129. Hier muss mit Nbg. על קדוש gelesen werden, wie die Stelle im II K. lautet: II Kön. על קדוש; Jes. אל קדוש. Die Ed. hat אמר לקדוש. Diese und die vorige Variante fehlt in der Masora.

130. K. מלאכיך; Jesaj. עבדיך.

131. II K. מבחור für Jes. מבחר.

132. Hier ist mit CP. und Masora ואבואה zu lesen. II K. ואבואה; Jes. ואבוא.

133. II K. מלון קצה; Jes. מרום קצו.

134. II K. מים זרים; Jes. מים.

135. Ed. und CP. haben למימי; II K. למימי קדם für Jes. מימי קדם.

136. II K. להשות für Jes. להשאות. Hier ist eine Ketib-Variante angeführt. Es ist die letzte Variante in Mas. m. C. hat. להשוות.

137. Für ויחרישו, Ed. ויחבישו muss hier ויבשו gelesen werden. II K. ויבשו; Jes. ובשו.

138. K. ושדפה; Jes. ושדמה. Dieses Wort findet sich in שדמות, wo die Endsilbe מה an שדה gefügt ist.

139. K. סחיש; Jes. שחיש. Erste Lesart ist etymologisch ursprünglicher. (von סחה vergl. סחי) Im ersten Jahre wird man den Nachwuchs haben, der den während der vorigen Ernte auf dem Felde ausgefallenen Körnern (ספיח) entstammt, im zweiten Jahre wird man von dem Ertrage zehren, den aus dem Kehrichte aufgelesene Körner bringen, vgl. חשש und סח; קש und לקש, Eine Variante über das im Ketib II K. fehlende צבאות einzuschalten ist nicht nöthig, da das Keri in II K. mit Jes. übereinstimmt. vgl. E. Wilna.

140. Hier ist mit CM יבא für שיבא zu lesen. II K. 19, 33 אשר יבא; Jes. 37, 34 אשר בא.

141. K. וגנותי אל העיר; Jes. וגנותי על העיר.

142. K. ויהי בלילה ההוא, welche Worte in Jes. fehlen.

143. II K. ויך; Jesaj. ויכה. Hitzig glaubt, die Sage von den Feldmäusen (Herod. 2, 141; Jos. Ant. 10. 1. 5) auf den Umstand zurückführen zu sollen, dass die Sethosstatue eine Maus in der Hand hielt, diese aber in d. Hieroglyphen Vernichtung und Gericht bedeute.

144. II K. שמונים; Jes. ושמונים.

145. II K. את פניו אל הקיר; Jes. פניו אל הקיר.

146. II K. אל י״י לאמר אנה; Jes. אל י״י ויאמר אנה.

147. II K. ובלבב; Jes. ובלב. Eine grosse Variante II K. 20, 4 ויהי ישעיהו לא יצא (חצי Keri) העיר התיכנה ודבר י״י היה אליו לאמר für Jes. ויהי דבר י״י אל ישעיהו לאמר ist hier ausgefallen.

148. II K. שוב ואמרת; Jesaj. הלוך ואמרת.

149. II K. נגיד עמי welches in Jesaj. fehlt.

150. II K. הנני רופא לך ביום השלישי תעלה בית י״י welches in Jes. ausfiel. vgl. dort הנני יוסף על.

151. II K. והוספתי על; Jes. הנני יסף.

152. II K. למעני ולמען דוד עבדי welches in Jes. fehlt.

153. II K. 19, 7 קחו דבלת תאנים ויקחו וישימו על השחין ויחי Jes. 38, 21 ישאו דבלת תאנים וימרחו על השחין ויחי

154. II K. 19, 8 ויאמר חזקיה אל ישעיהו מה אות; Jes. 38, 29 ויאמר חזקיהו מה אות.

155. II K. das. כי ירפא י״י לי ועליתי ביום השלישי בית י״י; Jes. das. nur כי אעלה בית י״י.

156. Hier ist זה לך zu lesen. II K. 20, 9 ויאמר ישעיהו זה לך האות; Jes. 38, 7 וזה לך האות.

157. II K. כי יעשה; Jes. אשר יעשה.

158. II. K. את הדבר; Jes. את הדבר הזה.

159. Unter dem Schlagworte הלך ist hier auf die 3 Verse II K. 20, 9—11 hingewiesen. Diese Erzählung von dem Rückgange des Schattens ist in Jes. in dem einen Verse 38, 8 enthalten. Ueber das Ereigniss, siehe Gumpach alttestam. Studien 181 und Umbreit Jes.

160. C hat correct בראדך für בארץ der Ed. II K. 20, 12 בראדך בלאדן; Jes. 39, 1 מראדך בלאדן. Die Keilschriften sprechen für den Namen in Jes. Der König heisst dort Marduk-habaliddina d. i. Der Gott Merodach schenkt einen Sohn. vgl. Jerem. 50. 2. Da die Inschriften von einem Merodach, König von Babylon sprechen, den Sanherib besiegte, als er die Regierung des Reiches übernahm, so glaubt Schrader S. 217, dass die Gesandtschaft Merodachs vor dem Zuge Sanheribs gegen Judäa und Egypten stattfand, s. das. über das Verhältniss dieses Merod. zu einem früheren, der von Sargon besiegt wurde. vgl. Jos. Ant. 10, 22.

161. II K. כי שמע; Jes. וישמע.
162. II K. כי חלה חזקיהו; Jes. כי חלה ויחזק.
163. II K. וישמע עליהם; Jes. וישמח עליהם.
164. II K. את כל בית נכתה; Jes. את בית נכתה.
165. II K. שמן הטוב; Jes. השמן הטוב.
166. II K. ואת בית כליו; Jes. ואת כל בית כליו. Die besseren Ausgaben haben wirklich II K. 20, 13 nur ואת בית כליו. vgl. Masor. II K. Ochla 289 hat II K. ואת כל כליו; wie richtig Frensdorf diese Stelle mit ואת בית כליו verbessert, beweist unsere Halacha.
167. II K. באו מבבל; Jes. באו אלי מבבל.
168. II. Kön. שמע דבר י״י; Jes. שמע דבר י״י צבאות.
169. II. K. בבלה לא יותר דבר; Jes. בבל לא יותר דבר.
170. II K. הלא אם שלום ואמת יהיה בימי; Jes. כי יהיה שלום ואמת בימי.

Capitel IX.

1. Nach der alten Sitte, Initialbuchstaben zu verzieren, ist das ב in בראשית durch 4 Strichlein ausgezeichnet, da die Erzählung von der Weltschöpfung durch diesen Buchstaben eröffnet wird. Das שהוא הקים את העולם bezieht sich auf das ב. Eine ähnliche Erklärung liest man in Otiot de Rabi Akiba בבית ברא עולם למה נשתנה ב׳ מכל אותיות. s. Rabba Gen. Nach diesem Midrasch hätte das ב nur 2 Strichlein, eines oben am offenen Ende des ב und eines unten an der Rückseite ב׳ יש לו ב׳ עוקצין א׳ מלמעלה וא׳ מלמטה מאחריו אומר (so die richtige Lesart im Jalkut). לב׳ מי ברא והוא מראה בעוקצו שלמעלה . . . Vielleicht zierten ausser diesen hervorragenden Eckstrichen, עוקצין, die 4 Kronstrichlein תגין die Initiale, s. f. Note. 1

2. Die Praxis, Buchstaben durch Kronstrichlein auszuzeichnen, ist wohl älter als die Sitte, an gewissen Stellen hervorgehobene grössere Buchstaben zu schreiben. Von den Letzten ist Kiduschin 30a nichts erwähnt, während doch die Wörter und Buchstaben dort genannt werden, welche die Mitte des Pentateuchs bilden und die nach der folgen. Hal. durch

gedehntere Schreibeweise bemerkbar erscheinen sollen. Die Kronstrichlein hingegen kennt der Talmud unter den verschiedenen Namen: Krönlein, כתורות, תגין, Speerlein זיון, spitzes Dörnchen קוץ, auch kurzweg nach der Buchstaben-Form זיין Sabbat 89a, 104a, 105a s. Raschi das. Erubin 13a, Menachot 29 b. (הקב"ה יושב וקושר כתרים לאותיות), s. Mid. Chasita. א"ר לוי אפילו דברים שאתה רואה בתורה קוצין תלים תלים יכולין הן להחריב עולם. vgl. Erub. 21 b. und Rab. Lev 19, s. Einleitung in das Sefer hatagin v. Barège und S. Sachs. Eine Vergleichung dieser Stellen zeigt, dass die Krönlein ursprünglich dazu dienten, gewisse ähnliche Buchstaben von einander zu unterscheiden, oder Buchstaben besonders hervorzuheben. Die Agada und Halacha wird sie später benützt haben, um auf Worte und Buchstaben aufmerksam zu machen, die zur Anknüpfung der Lehren dienten, woraus sich ein System der Tagin entwickelte. Menachot 29 b lehrt Rabba, dass die Buchstaben שעטנז גץ je 3 Krönlein haben müssen. In den gaonäischen Schimuscha Rabba, welches ursprünglich in dem Texte des Alfasi aufgenommen war, bezeichnet Raba die 7 Buchstaben in den einzelnen Wörtern der Mesusa, welche Krönlein erhalten sollten. Schon an die Gaonen erging die Anfrage, wie der in Menachot angeführte Satz Rabbas aufzufassen sei. Sie entschieden sich dafür, dass die Buchstaben שעטנז גצ überall, wo sie vorkommen, also auch in der Torarolle, mit dem Krönlein zu versehen wären, s. Eschkol. Auch Alfasi führt die Stelle abermals in Hilchot Sefer Tora an, wo er aber Rabba (רבה) liest, während in Hil. Mesusa der Satz wie in Schimuscha Rabba רבא hat. Auch Maimun. Jad, H. Mesusa 5, 3 citirt den Satz im Sinne d. Schimuscha Rabba und spricht in H. Sefer Tora von den allgemeinen Tagin als von einem Usus, s. Schaare Teschuba d. Gaonen Nr. 157. und RGA. Peer hador Nr. 68. Ueber die Zahl der Strichlein bestand nach Maim. schon ein verschiedener Usus, die Form derselben entsprach zwar im Ganzen dem Buchstaben ז, fand aber auch in der Zusammenstellung mehrerere Strichlein verschiedene Anwendung. Während einige Casuisten die Strichlein in gleicher Grösse nebeneinander gestellt wissen wollen, wünschen andere das mittlere Strichlein erhöht, so dass die 3 Strichlein zusammen die Form einer Krone

haben, vergl. Raschi Sabb. und Menachot l. c. Der genannte, doppelt angeführte Ausspruch Rabas liess manche Lehrer auch verschiedene, grosse und kleine, Tagin annehmen. Der Meinung Sachs, dass unsere Stelle aus einer Tagin-Masora geschöpft sei, pflichten wir nicht bei, da eine solche sich nur spät entwickelt haben kann, in der Masora marg. von derselben nur sehr schwache Spuren zu finden sind, und in uns. Hal. die Tagin nur als Auszeichnung der Initiale genannt werden, vgl. den d. Sefer Hatagin beigedruckten Midrasch R. Akiba, wonach das ב überhaupt 4 Krönlein hätte.

3. Dieser eingeschaltete Satz bestimmt, dass das erste Wort des Pentateuchs in langen gedehnten Buchstaben geschrieben werde. פשוטה bedeutet auch in der Halacha das Langgestreckte und Gedehnte. vergl. Rosch haschana 34a. Als die Krönlein auch oberhalb anderer Buchstaben in Gebrauch kamen, wurde die Auszeichnung gewisser Stellen durch grosse Buchstaben beliebt. Diese dienten dazu, Anfang und Ende so wie die Mitte des Pentateuchs zu bezeichnen, an besonders wichtigen Stellen die Verwechslung mit einem ähnlichen Buchstaben zu verhüten, manchmal erinnern sie auch an bedeutsame agadische Auslegungen. Erst später wurden die auszuzeichnenden Buchstaben vermehrt, und ein Alphabet grösserer und kleinerer Buchstaben herausgebracht, welches in der Masora bekannt ist, s. Mas. I Ch I. 1. Cant. Cant. I. 1 und Ochla 82. Vgl. Mid. R. Akiba. Während uns. Hl. alle Buchstaben des Initial-Wortes בראשית gedehnt schreiben lässt kennt die Mas. nur das grosse ב. Ebenso bestimmt Hal. 9, dass das letzte Wort des Pentateuchs in grossen Zügen geschrieben werde.

4. Auch CM. und CP. haben שהוא הקים העולם; die Edit. שהיא תקום לעולם Nbg. glaubt, dass dieser Satz auch auf die Bestimmung der langgezogenen Buchstaben, also auf das ganze Wort Bezug habe.

5. Das ו in dem Worte גחון Lev. 11, 42 wird durch eine aufrechte Stellung des Kopfes ausgezeichnet, da es, den Buchstaben nach, die Mitte der Tora bildet. Die einfache Notiz, dass dieses Waw die Mitte der Tora-Buchstaben bezeichne, findet sich nebst der Zahlangabe der Pentateuch-Verse und deren Mitte in jener wichtigen Stelle Kiduschin 30a, welche 2

auch die Bemerkung enthält, dass die Soferim, als sie die Buchstaben zählten, diese Sätze aussprachen. לא זזו משם עד שאמרו. Hier wird über das ו in גחון noch gesagt, dass es nicht bekannt sei, zu welcher Hälfte des Pentateuches es zu zählen wäre, da Varianten über das Anschreiben der Lesemütter vorkämen.

6. Schapira's Erklärung, dass unter זקוף der gerade aufgerichtete Kopftheil zu verstehen sei, wird dadurch bestätigt, dass in diesem Cap. die grösseren Buchstaben mit פשוט bezeichnet sind und in Hal. 7 nebst der Bestimmung, dass alle Buchstaben in dem letzten ישראל grösser sein müssen, für das ל noch זקוף vorgeschrieben wird. In asiatischen Torarollen sind sonst die Köpfe der Buchstaben etwas niedergebeugt und sollten die hier bezeichneten Buchstaben durch die gerade Richtung ihrer Kopftheile kenntlich gemacht werden. Das einfach längere ו wäre auch in der That vor dem ähnlichen ן in diesem Worte wenig passend. Die Masora hingegen zählt das ו zu den grossen Buchstaben ו' רבתי vgl. Cap. XIII Hl. 7.

7. Die beiden gleichen Worte דרש דרש Lev. 10, 16 bilden nach der Anzahl der Worte die Mitte des Pentateuchs. Darum wird דרש am Ende der e i n e n, das folgende דרש am Anfange der anderen Zeile geschrieben. CM und CP haben hier den mehr masoretischen Ausdruck דרש סופה דרש ראשה. Masora Lev. דרש מכא ודרש מכא.

3 8. Die Mitte der Bibelverse bildet derjenige, der mit וישחט beginnt, darum soll das ח, wohl um auch das חצי (Hälfte) anzudeuten, gedehnter geschrieben werden. Cs, CP und Aguda haben צריך ח' פשוטה; Die Ed. וישחט צריך להיות פשוט. Kidusch. l. c. ist והתגלח Lev. 13. 33 als die Mitte der Bibelverse angeführt. Auch Masora will das ג in diesem Worte grösser geschrieben, gibt aber andererseits החשן Lev. 8. 10 als den Vers in der Mitte des Pentat. an. Das in unserer Halacha vorkommende וישחט will Nbg. in Lev. 8, 15 וישחט ויקח finden. Wir glauben in demselben Vers 23 das וישחט ויקח משה מדמו zu sehen, da dieser Vers nach der Zählung des Talmud der Mitte der Tora besser entspricht. Was diese Verszählung betrifft, so ist aus Cap. XII Halacha 8 ersichtlich, dass in poetischen Stücken, die in Parallelismus stehenden Absätze als einzelne

Verse gezählt wurden und so konnten die Verse 13 und 14 in Deut. Cap. 32 als 9 Verse betrachtet werden und die Lection einer Person bilden. Kiduschin l. c. wird 5888 als die Zahl der Pentateuch-Verse angegeben. Jesaj. aus Trani zu Kidusch. nimmt an, der Abschreiber hätte ח mit ה verwechselt, und wäre sonach 5885 zu setzen. Unsere Mikraot kennen nur 5845 und Jalkut Ekew hat 5844. Diese Stelle des Jalkut ist von Rpport (Halichot Kedem) und Baer mit Verwunderung angesehen worden, da dort 15844 Verse der Tora gezählt werden. Daran ist jedoch nur ein Schreibfehler schuld. Es war dort ה״ אלף (5000) zu lesen, der Abschreiber nahm die Buchstaben ה״י nach ihrem Einzelwerthe für voll und setzte 15000 an. a)

9. Bei der halachischen Bedeutung, welche das שמע ge- 4
wann, indem das tägliche Lesen dieses Verses als eines Glaubensbekenntnisses vorgeschrieben war, zeichnete man die Worte in der Schrift doppelt aus. Der Vers musste eine ganze Zeile ausfüllen und die Buchstaben sollten gedehnt sein. Nach unserer Halacha hätten wir am Anfange des bezeichneten Verses 8 gedehnte Buchstaben. Nach einem in CM vorkommenden Zusatze, soll das ד am Ende des Verses überaus gedehnt sein ואחד צריך שיהיה בסוף שיטה וד' תפשוט מכל האותיות והיא בסוף שיטה. Die letzten 3 Worte sind überflüssig, in Aguda lautet der Zusatz blos וד' פשוט מכל האותיות. Die Masora nennt blos das ע in שמע und das ד in אחד als hervorragende Buchstaben. Zakuto erklärt schon, dass das ד in אחד ausgezeichnet wird, um

a). In dieser Talmudstelle wird von den Psalmversen gesagt, יתר מהם ח also 5896. Jesaja a. Trani und Mikraot zählen 2555. Luzzato, halichot Kedem, S. 50 zählt die Psalmen nach poetischen Zeilen, wie sie in Msc. vorkommen und findet die Zahl des Talmud, 5896. Ferner werden Kidusch. das. die Chronikverse gezählt חסר מהם ח׳, also 5880. Jesaj. Trani findet nur 1565. Wir vermuthen, dass dem Lehrer, der den Ausspruch that, eine andere Ordnung der geschichtlichen Bücher der h. Schrift vorlag. Nehmen wir an, dass in seiner Sammlung, wie bei den LXX, die Chronik neben den andern prophetischen Geschichtsbüchern stand und diese abschloss, so wird der Ausdruck in Kiduschin unter דברי הימים diese alle geschichtlichen Bücher umfassen. Vgl. Jerusch. B. Batra I, 5 (אין חולקין) א״ר הושעי׳ כגון תלים ודברי הימים. I. a. Trani's Zahl der Chronikverse (1565) mit der Verszahl der ersten Propheten (4314) gibt zusammen : . 5879, also bis auf 1 zutreffend die in Kiduschin angeführte Zahl.

einer Verwechslung mit ר (אחר) vorzubeugen. vgl. Midrasch chasita V. ראשו. s. Geiger Zeitschrift III S. 92.

5 10. Das ל in וישלכם „er warf sie in ein fremdes Land“ wird gross geschrieben. Dieser Usus weist auf Rabba Exod. 30 und a. a. O. hin כל ימים שאתם בצרה אנכי עמכם. Das grosse ל soll als Initiale eines Wortes gelesen und agadisch die Stelle dahin verstanden werden: Im fremden Lande habt ihr auch an mir den Gott des fremden Landes. יש לכם אל ארץ אחרת. vgl. Pesikta sutra d. Rabi Tobia.

6 11. Das Wort הלי״ Deut. 32, 6 kommt in dieser Form nur einmal vor und wird dieses Wort auch sonst von den Rabbinen behandelt. In dem Satze, welcher die Heiligachtung der einem Gottesnamen vorgesetzten Buchstaben anordnet, wird erwähnt, dass das ה in הלי״ tief an dem Fusse des ל zu schreiben, gleichsam als eigenes Wort zu behandeln sei. Jerusch. Meg. I. 9; Rab. Exod. 24 berichtet, dass R. Schescha, Abba's Sohn, dies Wort so schrieb, und das ה als eine verkürzte Interjection nahm, היה כותב הא למטה ולמד למעלן כלומר הוי ליי׳ תגמלו זאת (vielleicht הה). Unsere Halacha bestimmt, dass das ה grösser und gedehnter anzuschreiben sei. So die Edit. und CP צריך להיות פשוט. C hat צריך להיות פתוח, wonach die Auszeichnung darin bestünde, den offenen Raum des linken Seitenstriches grösser zu lassen. Vielleicht ist פתוח ופשוט מכל . . . שהיא zu lesen, und würde die zweite Bestimmung des offenen Raumes den Zweck haben, einer falschen Auffassung des Wortes als חל י״ vorzubeugen. Dass auf die correcte Schreibeweise der Buchstaben besondere Rücksicht genommen wurde, um das Wort der Weihe von dem nach der Buchstabenform ähnlichen Laute, der einer Profanation Ausdruck geben könnte, zu unterscheiden, ist Rabba Lev. 19 und M. Chasita ersichtlich. s. Note 9. Die Masora kennt nur das grössere He.

12. CM. und CP. haben מפני שהיא, die Ed. שיהא.

7 13. Das י in dem תשי ist klein zu schreiben. Damit ist wahrscheinlich auf die agadische Bemerkung hingewiesen, dass mit der Sünde die Gotteskraft, wie sie sich offenbart, verringert wird. בזמן שישראל עושין רצונו של מקום הם מוסיפין גבורה של מעלן ובזמן שהם מכעיסין . . . הן מתישין. Mit diesem agadischen Hinweise steht es in Verbindung, dass in יגדל נא Num. 14, 7

das י gross geschrieben wird, s. f. Note. Was das System der kleinen Buchstaben betrifft, bemerkt schon Luzzato, dass diese sich da finden, wo am Ende und am Anfang zweier aufeinanderfolgenden Worte die gleichen oder ähnliche Buchstaben vorkommen. Um einer Emittirung oder Verwechslung vorzubeugen, wurde einer der Buchstaben kleiner geschrieben, und so wurde in תשי ותשכח ursprünglich zur besondern Kennzeichnung des י vor dem ו das erste ganz klein geschrieben, vgl, ולבכתה Gen. 23, 2. ויקרא אל Lev. 1. 1. ממרים הייתם Deut. 9, 24. Eine genaue Vergleichung der Stellen zeigt, dass ein Buchstabe, der zwischen 2 gleichen Buchstaben steht, klein geschrieben wird, um diese Besonderheit hervorzuheben; ebenso wenn Buchstaben in alphabetischer Reihenfolge neben einander zu stehen kommen. בהבראם Gen. 2, 4 על מוקדה. Lev. 6, 2. Dass sich an diese Auszeichnungen oft agadische Deutungen anschlossen, versteht sich von selbst.

14. Diese Stelle, welche in C. und CP. fehlt, corrigiren Nbg. E. Wilna, Schapira und lesen י' של יגדל צריך להיות גדול מכל אותיות שבתורה was sich auf Num. 14, 7 bezieht, s. vorig. N. CM. hat nur צריך להיות גדול שהוא חצי אותיות שבמקרא. Nach dieser Lesart wäre der ganze Satz nur aus einem früheren Satze Hl. 2 hierher verschrieben.

15. Das letzte Wort der Tora soll in gedehnten Buchstaben geschrieben werden, deren letzter Buchstabe ל soll aufrecht stehen. In einem alten Bibelmanuscripte, im Besitze des H. Lipschitz in Wien, finden sich diese Worte unserer Hal. als Masora zum letzten Pentateuchverse.

16. Der ganze Satz von der aufrechten Form des ל fehlt in CM; CP. hat die Hl. ישראל שבסוף התורה צריך להיות זקוף ופשוט והל' שלו צריך להיות זקוף מכל הלמדין שבתורה wonach sich die aufrechte Stellung auf alle Buchstaben des Wortes ישראל bezöge.

17. Wie viele Anordnungen als Gegensatz zu den heid- 8
nischen Sitten und Lebensgewohnheiten in den Kreis des jüd. Lebens Eingang fanden, so wurde auch die Reinheit und Decenz in der Ausdruckweise im Gegensatze zur Licenz der heidnisehen Schriften zur Pflicht gemacht, vgl Pesachim 3a. Da es mit der Lauterkeit der Ausdruckweise contrastirte, gewisse Worte in der Schrift zu lesen, so wurden beim Vortrage

andere, u. zw. reinere, substituirt. In unserer Hal. sind die Stellen masoretisch zusammengestellt, vgl. Ochla N. 169 und 170, in Tosifta und Meg. wird die halachische Eingangsformel angewendet כל המקראות הכתובות לגנאי קורין אותן לשבח . . . . . Der Zusatz בתורה in Megilla ist wohl eingeschoben und scheint nicht mit Strenge auf d. Pentateuch hinzuweisen, da dort auch Stellen aus den Propheten aufgenommen sind.

18. Die Ed. hat כתיב בעפולים וקרינן בטחורים CP כתוב בעפלים וקוראים . . . Deut 28, 27. Schon die Tosifta hat den Satz ובעפלים כל מקום שכתוב ובעפלים קורין אותו בטחורים . . . und wird die Stelle aus Deut. ובעפלים angeführt und damit auch auf die in I Sam. Cap. 6 und 7 vorkommenden Stellen hingewiesen. Die Masora zählt das Wort 5 mal, d. h. in Sam. ausser der Stelle in Deut. vgl. Mas. I Sam. 5, 6. עפל bedeutet eigentlich After; טחר verwandt mit טרח, eine Krankheit an diesem Orte bezeichnend, ist decent. Vergl. Geiger Urschrift 408 f.

19. Die Ed. hat כתיב תשגלנה, correcter ist C. ישגלנה auf Deut. 28, 30 weisend. Tosifta hat auch hier ואיש אחר ישגלנה כל מקום שכתוב ישגלנה קורין אותו ישכבנה. S. Kahira h. Gedol. צ"צבור hat alle Formen, welche für das Wort in der Schrift vorkommen ישגלנה, שֻׁגלת, תשגלנה vgl. Masora Jes. 13, 16 und Ochla l. c. Der Name kommt in d. Schrift 4 mal vor. שגל Ps. 44, 10 ist nicht mitgezählt, da nur das Verb. verletzend schien. Dem Worte wird das שכב, welches auch eine allgemeine Bedeutung hat, substituirt.

20. Die Ed. hat irrthümlich im Keri und Ketib דביונים; für חרובים d. C. ist mit dem Tal. Meg. חריונים zu lesen, ebenso das Keri mit d. Tosifta ורובע הקב דביונים. Der Name חר war anstössig. Das דב entspricht dem heb. Worte זב.

21. חריהם II K. 19, 27 und Jes. 36, 12 חראיהם wird צואתם gelesen, ebenso wird für שיניהם das. מימי רגליהם substituirt. Die Form שין oder שן ist wohl in משתין erhalten.

22. CP hat correct למחראות וקר' למוצאות, ebenso Megilla.

23. CP lässt hier eine neue Halacha beginnen und zählt deren 12 in dem Capitel. Nach ihr lautet die Hal. המכנה לעריות משתקין אותו א"ר יונה המכנה בעריות בעריית' דאבוהי ובעריית' דאמה. Der erste Satz ist aus Mischna Meg. IV 10. Im Jeruschalmi gehören die Worte א"ר יונה zu einem früheren Ausspruche.

רב מנא כד דהוה מורי בחבורתא מילין דשמע מן אבוי בביתה הוה אמר כן אמר רבי בשם רבי יונה, מילין דשמע מן אבוי בבית ווערא הוה אמר כן אמר רבי יונה, worauf dann eine Erklärung der Mischna folgt. המכנה בעריות בעריית׳ דאבוה ובעריית׳ דא׳. Will man nicht annehmen, dass hier ein Irrthum vorliegt, indem die Worte א״ר יונה zu dem Folgenden המכנה gelesen wurden, so wird man zugeben, dass in unserer Halacha in dem ersten Satze המכנה לעריות משתקין אותו die Mischna angeführt ist, mit den Worten א״ר יונה auf die Diskussion im Jeruschalmi das., deren Ende diese Worte bilden, hingewiesen wird, wie eine solche Hinweisung öfters in R. Achai's Scheeltot vorkommt und auch unserem Tractate nicht fremd ist; dann ist der erklärende Satz aus Jeruschalmi המכנה בעריות בעריית׳ דאבוה angefügt. Die Erzählung, wie R. Mana seinen Vater nannte, wenn er dessen Lehren im Schulhause vortrug, ist übrigens im Jeruschalmi corrupt, wie schon Korban Eda bemerkt; vielleicht ist der zweite Theil dieses Berichtes מילין דשמע מן אבוי בבית ווערא הוה אמר כן אמר אבא zu lesen. Darauf führt uns die Lesart d. CM, welche in unserer Hal. (für א״ר יונה) אמר ר׳ אבא lautet, wofür wohl אמר אבא zu lesen, und welches auf das so lautende Ende der Diskussion im Jerusch. zu beziehen sein wird. Doch beginnt der Satz nur in CP mit dem Mischnischen המכנה לעריות. C ist defekt und hat nur שאין מכנין לעריות. המטה לעריות משתקין אותו. א״ר יונה עריית׳ מנין שאין מכנים לעריות המכנה לעריות משתקין דאבוה ועריית׳ die Ed. אותו א״ר יונה המכנה בעריות משתקין אותו; wenn man also von der einleitenden Frageformel מניין שאין מכנין לעריות absieht, so stimmt diese Lesart mit CP überein.

24. Im Gegensatze zu den früheren Bestimmungen, die bei dem Vortrage Aenderungen im Wortlaute des Textes vorschreiben, wird in Folgendem eine Uebertragung untersagt, und von anderen Stellen jede Uebersetzung beim öff. Vortrage ausgeschlossen. Was die Privatlecture betrifft, so bestimmt Tosifta מעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מתרגם והסופר מלמד כדרכו, sie wird also wohl bei allen diesen Stellen gestattet sein.

25. Der Satz hat eine doppelte Auffassung gefunden. Maimonides, Mischna-Comment. sieht in ihm das Verbot, in dem Gesetze von dem Inceste. Lev. 18, 7 die suffixen Pronomi-

nalbuchstaben zu ändern und etwa ערות אביו für ערות אביך zu lesen oder zu übertragen. (Auf Uebertragungen weist Jerusch. und Babli hin. s. f. Note.) Mit dieser Auffassung des hier gebrauchten המכנה stimmt Tosifta Meg. 3 überein. כתב הנכתב ליחיד מכנין אותה לרבים לרבים אין מכנין אותה ליחיד. Raschi und Obad. v. Bertinero wollen hier das Verbot finden, die Stellen vom Inceste umzudeuten, z. B. ערות אביך in קלון die Schmach des Vaters, wie solche Umdeutungen in der alexandrinischen Schule üblich waren. s. Meg. das. vgl. Grätz Monatsschrift 1869, S. 313; 1870 S. 125. Durch Deutungen eines so wichtigen Gesetzes sollte seinem einfachen und wahren Sinne eben kein Abbruch geschehen. Doch scheint das קלון auch der aram. Uebersetzung nur das biblische ערוה zu sein. s. Hai Com. zu Kelim 5, 3 מנחישתו של תנור תחתיתו כדכתיב לענין ערות המטה קלון לאשה השפך נחושתך ותרגם קלונך והוא תחתון לאשה. Für des C haben Ed. und CP wie Mischna המכנה.

26. Für עריתא דאבוה d. C hat d. Ed. ... בעריות CP correct wie Jerusch. בערייתא. s. Note 23. Dieses בערייתא ist nur ein Hinweis auf die Stelle in Lev. in welcher die Aenderung vermieden werden soll. Eschkol II S. 71 liest ערייתא, wonach hier die Aenderung beim Pronom-Suffixe angeführt würde und bemerkt ... מה שכתב הספר המכנה בעריות שמתרגם ערייתא דאבוה ... לא משמע הכי פירושו דבתלמודנו קלון אביו פירושו שאמר שכינה הכתוב וקרא דבר בזיון של אביו משמע שקלון אחרים מותר לגלות!!

27. Da der Sinn der Gesetze in der öff. Uebertragung nicht geändert werden darf, so kann Lev. 18, 21 nicht durch eine Umdeutung לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ auf den Umgang mit einem Weibe aus dem herrschenden Stamme bezogen, und dem eigentlichen Sinne dieses Verses, dass dem Moloch die Menschenopfer zu versagen seien, entrückt werden. Als Agada und dem Geiste der Zeit angemessen ist R. Ismaels Wort witzig und wahr, dass der heidnische Sohn des Israeliten gleichsam dem Moloch hingegeben erscheint. s. Megilla 25 a, aber eine solche Deutung durfte bei der öff. Vorlesung nicht angewendet werden, da vor allem das wichtige Gesetz gegen den Molochdienst in seinem wahren Sinne erklärt werden sollte. vgl. Geiger Urschrift S. 302. Rapoport Nachlat Jehuda S. 234. Grätz Monatsschrift I, S. 313, II S. 130. Die Ed. hat

לאעברא für לאעברא בארמית' wie die Mischna CP ,למעברא בארמ' לארמיות' d. C.

28. Die sittlich verwerflichen Thaten, welche in dem Pentateuche verzeichnet sind, sollte man bei der öff. Vorlesung nicht übersetzen. Der Makel, der an dem Charakter der Ahnen haftet, darf nur im Urtexte gelesen werden, so die Erzähluug von Ruben Gen. 32, 22; die in der Wiederholung schärfer hervorgehobene Erzählung von dem goldenen Kalbe Exod. 32, 23—31 und V. 35, in welcher Arons Theilnahme besonders betont wird, und die Amnonerzählung II S. C. 13. s. Note 32. 9

29. Die Ed. und CP מעשה תמר לא נקרא ולא מת' ist nach CM und Mischna mit מעשה תמר נקרא ומתרגם zu corrigiren. Gen. Cap. 38 ist zu übertragen, da Juda als reuig dargestellt wird. vgl. Megilla 25 b.

30. Nach Ed. und CP beginnt hier eine neue Halacha, 10
in C ist die Bezeichnung nur irrthümlich ausgefallen, da am Ende des Cap. 11 Halachot gezählt werden. Der Uebersetzer, welcher bei der wiederholten Erzählung vom goldenen Kalbe abbricht, beginnt die Uebersetzung Exod. 32, 31 wieder. s. N. 28. Tosifta Megilla und Jeruschalmi das. IV 11. schliessen in den Begriff der die Schwäche Arons besonders hervorhebenden zweiten Erzählung עגל שני auch den V. 35 das. vgl. Maimuni, Jad Tefilla 12. 12.

31. Num. 6, V. 24—26 wird weder gelesen noch übertragen. Unser Tractat folgt hier der Lesart der Mischna im Jeruschalmi, wo als Grund angeführt wird, dass die aronidische Segensformel nur feierlich als Segen gesprochen, aber nicht vorgelesen werden soll. לברכה נתנה ולא נתנה לקריאה; die Lesart der Mischna nach dem babyl. Talmud, dass dieser Segenspruch nur gelesen und nicht übersetzt werden soll, muss früh geläufig gewesen sein, da Meg. 25 b Rabbi Josef als Grund anführt, es könnte ישא ה' פניו als eine Partheinahme aufgefasst werden.

32. Nach Tosifta Meg. מעשה דוד ובת שבע לא נקרא' ולא מת' könnte man in dem Mischnasatze מעשה דוד ואמנון zwei Stücke, nämlich die Erzählung von David und Bat Seba II Sam. 11 und II Samuel 13 die Amnonerzählug verstehen; indess sieht

schon Meg. das. in מעשה דוד ואמנון nur die Begebenheit von Amnon Cap. 13. Die Mischna in Jerusch. hat wie uns. Hal. לא נקראין ולא מתרגמין, so citirt auch Babli Meg. das. 25b, während in der Mischna Babli selbst der Satz נקראין ולא מתרגמין lautet. Dem wird eine Boraita gegenübergestellt, in der es heisst מעשה אמנון ותמר נקרא ומתרגם und dieser Widerspruch wird durch die Erklärung berichtiget, dass jene Stelle, wo von Amnon, als dem Sohne Davids gesprochen wird, um die Ehre Davids zu schonen, nicht übertragen wird, sonst ist alles zu übersetzen. Der Satz ist schwierig, da in der ganzen Erzählung, Amnon als Sohn Davids nur einmal genannt wird. Cap. 13, 1, welcher V. im Hinblicke auf V. 13 das. nichts ehrenrühriges enthält. Wir glauben Babli richtig zu verstehen, wenn wir unter הא דכתיב אמנון בן דוד die ganze mit V. 1 „Amnon d. Sohn Davids" beginnende ausführliche Erzählung von der That bis V. 21 finden; הא דכתיב אמנון weist auf die kurze Erwähnung der Amnonthat in den Versen 22 uud 32 hin, wo das בן דוד gar nicht vorkommt. Diese kurze Erwähnung der That verletzt nicht so sehr. Aehnlich wird auch bei der Erzählung vom goldenen Kalbe nur die Uebertragung eines Stückes עגל שני untersagt. s. Note 30. vgl. Raschi Meg. 25 a, wonach in dieser Bestimmung ausgesprochen ist, dass das Amnonstück, in eine Haftara fallend, nicht gelesen resp. übertragen werden soll. Die Haftarot standen in alter Zeit nicht so fest und variiren bekanntlich von den unsern. sieh. Note 35.

11 33. Den alexandrinischen Deutungen und philosophischen Schrifterklärungen der Gnosis ging man aus dem Wege, und wie Chagiga II die öffentlichen Vorträge über Ezech. I, wo der Thronwagen Gottes beschrieben wird, untersagt sind, so ging ein Lehrer weiter und verbot dieses Cap. als Haftara zu lesen. Die Praxis hält sich jedoch an die 2. Meinung, welche dies erlaubt. Cs. und CP. haben wie die Mischna ר' יהודה מתיר gegen d. E. ר' מתיר.

34. Das 16. Cap. in Ezechiel sollte nicht als Haftara gelesen werden, da es zu starke Anklagen gegen Israel enthält. Für ר' מאיר d. C ist hier mit der Ed. und CP wie in der Mischna ר' אליעזר zu lesen.

35. Cs und CP haben wie Jeruschalmi ילך אותו האיש, die Ed. ילך האיש ההוא. R. Elieser liess dem Geschlechte eines Mannes, der dies Capitel von den Lastern Israels als Haftara vortrug, nachforschen und es fand sich an demselben ein Makel. Die Ansicht Sal. H. Halberstamms scheint begründet, dass R. Elieser den Vortragenden in Verdacht hatte, er gehöre zu jenen neuchristlichen Gnostikern, die da sagten, es laste Fluch und Sünde auf dem alten Israel; darum wurde erwiesen, dass eben die Gnostiker den Lüsten fröhnen. Vielleicht war diese Rücksicht auf alle hier von Hal. 8 ab angeführten Sätze der Mischna bestimmend. vgl. Krochmal More N. hasman S. 236.

36. Für תועבותיה d. C hat d. Ed. בתועבתיה. In Jerusch. lautet die Stelle ילך אותו האיש וידע בתועבותיה; in der Tosifta צא והודיע תועבותיה של אמך. Für das ונמצא ממזר hat CP ומצאו בו שמץ פסול.

Capitel X.

1. Moses hat die Israeliten lehrend und warnend ermun- 1
tert und die Anordnung getroffen, dass die Belehrung durch Vorlesungen an Sabbaten, Festen, Neumonden und Halbfesten stattfinde. In der Edit. משה הקניא והתרה, C משה הקניא התראה. Dieses התראה ist die eingeschobene Erklärung zu הקניא, und wird die Richtigheit dieser Erklärung durch die Anführung der Mischna Sota I 1 dargethan, wo הקנאה „Verwarnung" bedeutet. Der eigentliche Lehrsatz lautet nach C. משה הקניא והתקין להם. Die Ed. hat zwar auch in der Ausführung והקניא להם לישראל, doch ist die Lesart והתקין durch Jeruschalmi, citirt Alfasi Meg. IV, gesichert, wo der Satz einfach משה תיקן להם לישראל lautet. Das הקניא entspricht der agadischen Anschauung, dass Moses die Israeliten nach der Verirrung b. goldenen Kalbe wie eine ihrem Gatten treulose Frau behandelte. Tanchuma ki Tissa הושיב סנהדראות מבני לוי שלא נשתתפו במעשה עגל כל מי שיש לו התראה ואין לו עדים היה בודקן במים כסוטה וכל מי שיש. . . Auch soll nach diesem Ereignisse die zweite Auffahrt d. Mos.

am Donnerstage und die Rückkunft am Montage stattgefunden haben, was mit der Toravorlesung an diesen Tagen in Verbindung gebracht wird, s. Tanchuma וה׳ המטיר, M. Wajechulu, Behaalotcha. Nach Mid. Abchir, Jalkut wajakhel 408 ist die Sabbatlection eine Folge der Verirrung b. gold. Kalbe. Vgl. Rokeach 209.

2. C. und CP. haben wie d. Mischna מקנא לה für מקנא der Ed. vgl. Babli Sota 3a wo מקנא לה durch התראה erklärt wird, s. v. Note.

3. C. hat correct תעיז ותאמר לא נתרתי und לא התרתני für לא התריתי und תעיז . . . לא התריתי d. E; CP. התרת בי und לא התרת בי.

4. Schon Mischna Meg. III. 5 folgert aus Levitic. 23, 44 die Festtagslection. Dem hier angeführten Satze des Jer. התקין להם שיהיו קורין, entspricht die Boraitha Bab. Meg. 31a משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, wie denn auch Raschi das. diesen Satz aus demselben Bibelverse deducirt. Vgl. Pardes Nr. 10. Dass שואלין ודורשין nur eine Umschreibung des שיהיו קורין בתורה ist, zeigt Scheeltot Nizabim und S. Kahira, wo der Satz ת״ר משה תיקן שיהיו שואלין mitten unter den Vorschriften über die Toralection vorkommt und das התקין שיהיו קורין fehlt. Vgl. Jos. Karo. Tur O. Ch. 429. Einer andern, sagenhaft ausgeschmückten Notiz über die Anfänge der Lection begegnen wir Babl. B. kama 82a . . . נביאים שבאותו דור Die verschiedenen Formen, unter denen die Tora-Vorlesung bis auf Moses zurückgeführt wird, zeigen mit Bestimmtheit, dass die Belehrung aus dem Schriftthume seit uralter Zeit mit den festlichen Tagen in Verbindung stand. Sowohl aus der Anführung der Lectionsstücke Misch. Meg. das. als auch aus den Ausführungen in B. Kama ist zu ersehen, dass die Anfänge dieser Vorträge sehr einfach waren, dass die Lection nur wenige Verse umfasste und wohl nur von einer Person vorgenommen wurde. Vgl. II Kön. 23. 2. II Chr. 34. 30. Neh. 9, 2—30 Philo II. 630 spricht auch von einem der Aeltesten, der vorlas. Die spätere Einrichtung, 3 Personen, u. zw. je einen Priester, Leviten und Israeliten lesen zu lassen, scheint schon in Esra 8 einen Anlehnungspunkt zu haben, wo diese 3 Stände bei der Lection beschäftigt erscheinen. Vergl. das.

Vers 7—9 und V. 13. In jenen Zeiten wurde die Reinheit der Abstammung und des Geschlechtes im Gegensatze zu den Mischlingen hervorgehoben und von Esra betont. s. Bab. Kiduschin 69 b. Um diese Reinheit der Geschlechter dem Volke deutlich hervorzuheben, liess man nach B. Kama das. aus der Tora von Vertretern der 3 Stände lesen. Vgl. R. Nissim bei Alfasi Megilla IV כהנים לויים ישראלים הראויין לקרות בה. Nach einem Lehrer, Megilla 21 b wird durch die Dreizahl der Lesenden auf die 3 Theilung des Schriftthumes hingewiesen, s. Meg. 23a. Ueberhaupt scheint die Toravorlesung dazu benützt worden zu sein, um das Volk auf religiöse Vorgänge aufmerksam zu machen. Aus der Anzahl der Lesenden sollte das Publicum erkennen, welchen Grad der Festag habe; so lasen am Neumonde und am Halbfeste 4, an den 3 nationalen Festen 5, am Versöhnungstage 6 und am Sabbate 7 Personen. In gleicher Weise erinnerten die 10 vorgetragenen Verse an die 10 Gebote, an die Schöpfungsaussprüche u. s. w. und machten diese Zahlen und Begriffe dem Volke geläufig, s. Meg. das. vgl. Herzfeld Gesch. II S. 215. ff.

5. Die Halacha bezeichnet nach unserem Jeruschalmitexte 2
die Lection am Montage, Donnerstage und am Sabbatabende als eine Einrichtung Esra's. Alfasi und Ascheri lesen in Jeruschalmi שהיו קורין שלש בתורה, wonach schon in der alten Verordnung die 3 Personen vorkommen. Die Ausführung B. Kama das. stimmt mit dieser Lesart überein. Die Wahl des Montags und d. Donnerst. steht mit der Abhaltung der Gerichtssitzungen an diesen Tagen, denen das Volk zuströmte, in Verbindung. Vergl. Cap. XVII Note 13. Bei jedem solennen Gottesdienste, wie bei den Maamadot fand die Vorlesung statt. Der Sabbatabend wurde zum Vortrage benützt, weil das Volk an den arbeitsfreien Tagen Musse fand, s. B. Kama das.

6. Durch diese Hal. ist die Verschiedenheit der Zahl 3
der Personen, welche an den diversen Festen lasen, begründet, und so konnte das Volk schon aus der Zahl der Personen entnehmen, ob man an dem Feste gewisse Arbeiten verrichten dürfe, s. v. N. Darum wird diese Hal., welche die Unterschiede ausspricht, aus Misch. Meg. I hier vorausgeschickt. E. Wilna setzt diese Hal. zwischen Hal. 5 und 6.

7. An den Hauptfesten dürften die Arbeiten, welche zur Speisebereitung dienen, vorgenommen werden, am Sabbate nicht. Von diesem unterscheidet sich wieder der Versöhnungstag durch ein anderes Strafmass für die Uebertretung des Ruhegesetzes. An diese Hauptunterschiede reihen sich allerdings noch secundäre, s. Asulai. Dieses Aufzählen der Unterschiede bei verwandten Gesetzen ist eine der in der Mischna gebräuchlichen mnemonischen Formen, s. Tosifta Meg. I und Frankel Hodeg. S. 290.

4 8. Die Ed. hat שבת שחרית, CP. wie Babli בשבת שחרית der Schluss des Satzes lautet Babl. ולשבת הבאה. — Die Ed. und CP. haben wie Bab. קורין, C. wie Tosifta מתחילין. Die Lection der Festtage bestand aus den diesen Festen entsprechenden Gesetzesstücken; für den Sabbat und die Wochentage scheint anfangs keine bestimmte Ordnung bestanden zu haben. Bald las man jedoch den Pentateuch der Reihenfolge nach. Bab. Meg. 31 b, lässt R. Meir am Sab., Mont. und Don. den Text immer weiterlaufend lesen. Rabbi Juda will, dass man am Sabbatabende da beginne, wo die Hauptlection am Sabbatmorgen beendigt wurde. Dieses Stück wird während des Mont. und Don. wiederholt und mit demselben beginnt auch die folg. sabbatliche Hauptlection. Kennt diese Anordnung schon das Lesen der Tora nach ihrer fortlaufenden Ordnung, so waren doch das Ausmass und die Eintheilung der Lectionen nicht allerorts dieselben. Der einjährige Cyklus war am Anfange des 3. Jahrhundertes zu den Zeiten Samuels bekannt, s. Jerusch. Meg. III Ende and Grätz Monatschrift I S. 396.

5 9. Am Sabbatabende, Montag und Donnerstag wurde die Zahl 3, welche wohl die ursprüngliche war, festgehalten. vgl. v. N. Diese Zahl wird überhaupt vielfach bei religiösen Akten angewendet. In Jeruschalmi Meg. IV ist sie mit den 3 Theilnehmern eines Mahles zusammengestellt, welche vereint den Segen sprechen. Die Zahl der Lesenden wurde genau eingehalten, da es galt, dem Volke hiedurch die Feier des betreffenden Festes oder Halbfestes zu bezeichnen. War in der Versammlung nur ein kundiger Leser, so stand er mehrere Male auf und las eben in so vielen Absätzen, als Personen für denselben Tag bestimmt waren. Tosift. Meg. III קורא יושב קורא יושב.

10. Cs lesen mit der Mischna עליהם, welches in der Ed. fehlt. Cs haben wie Mischna ואין מפטירין בנבי׳, was in der Ed. fehlt.

11. Der Segenspruch vor der öffentlichen Lection sonderte diese von der profanen, darum wurde er anfangs nur von dem ersten der Lesenden, die Schlusseulogie nur von dem letzten gesprochen. vgl. Jerusch. Meg. IV 1. קרחות קרחות; doch mag es schon in sehr früher Zeit vorgekommen sein, dass jeder der Leser den Segen sprach. Jerusch. das שמע קלין קרוי׳ ולא מברכין. vgl. Bab. Meg. 21 b. והאידנא דכולהו מברכין.

6 12. Für ובמועד d. C hat d. Ed. ובחולו של מועד. Ebenso hat die Ed. voll אין פוחתין מהם ואין מוסיפין עליהם; hingegen haben Cs und CP ואין מפטירין בנבי׳ was in d. Ed. fehlt; für ואין בו יו״ט hat CM mit der Mischna ואינו יו״ט, doch hat Mischna Hsch. ebenfalls ואין בו יו״ט. Wie in der Mischna so hat C und CP auch bei diesem Absatze הפותח והחותם בתורה מברך לפני׳ ולאחרי׳. Mit ובראשי חדשים beginnt in C und CP eine neue Halacha, wie dieser Satz eine besondere Mischna im Jeruschalmi ausmacht. In C ist daher die Zahl der Halachot in diesem Abschnitte 8, gegen 7 der Ed.

7 13. C und CP haben wie Mischna בשבת ... ביום הכפורים ... ומפטירין für ביום כפור . . . ביום שבת . . . ומפטיר der Ed.

14. Die Bestimmung, dass am Feste 5, am Versöhnungstage 6, an Sabbaten 7 vorzulesen haben, wird nach Babli Meg. 22b mit den verschiedenen Graden der Heiligkeit dieser Tage, welche in dem Strafmasse für die Uebertretung des Gebotes der Ruhe Ausdruck finden, motivirt. vgl. Hal. 3. Das talmudische ביו״ט דאסור בעשיית מלאכה . . ביוה״כ דענוש כרת . . בשבת דאסור סקילה erscheint hier in gleichmässiger Nebeneinanderstellung שאיסור לאו (C דאיסורו לאו), שאיסור כרת . . . und erinnert an gaonäische Umschreibungen der talmudischen Ausführungen, wie sie oft in Scheeltot anzutreffen sind.

8 15. Die feierlichen gottesdienstlichen Akte werden (nach Mischna Meg. IV) genannt, bei welchen die 10. Zahl der anwesenden erwachsenen Personen erforderlich ist, doch ist das Verzeichniss nicht vollständig. Das פורס על שמע war schon in alter Zeit dunkel. Raschi versteht darunter das Kadisch und Borechu, wie es vor dem Schema recitirt wird; Maimonides

das Lesen der Gebetstücke vor dem Schema, (פרס aram. Beten I. Sam. 9, 13 יברך הזבח Targ. יפרוס) namentlich das יוצר אור, welche Ansicht durch Mischna Meg. III, 7. כל שלא ראה אורות מימיו לא יפרוש את שמע unterstützt scheint. vgl. Jad Tef. 8, 5. Abr. b. David nimmt פרס für den Spruch יוצר אור als die Hälfte der vor dem Schema zu lesenden Stücke. פרס würde also auf die Theilung, nicht auf das Beten hinweisen. Unser Tractat Cap. XIV hat auch die Erklärung: Das Lesen des Schema vor der Lection der Tora. s. das. Note 25. — Nach Serachja Halevy Berachot I war es Sitte, vor jedem Gebete das Schema zu lesen. Das יוצר אור wurde schon im Tempel gesprochen und mit ברכו eingeleitet. Tamid V. 1. Daher das ברכו vor יוצר אור zur stehenden Formel wurde. Dieses eigentliche Morgengebet mit dem zu gemeinsamen Preise auffordernden ברכו wird in der Gemeinde, d. i. vor d. 10 Personen gesprochen. Die Sitte, in die Eulogie יוצר אור verschiedene Stücke, wie die קדושה u. s. w. einzuschalten, ist wohl sehr alt, daher Rabba Lev. 23 und M. Chasita ר' אלעזר . . פרוס על שמע אמר להו לינא חכם.

16. Die Ed. hat לא בעמידה ולא בישיבה. Dies ist eine Einschaltung in den Text der Mischna. Das יוצר אור vor Schema wurde sitzend gesprochen. Nach Beendigung der stehend gesprochenen תפלת שמנה עשרה wurde aber diese Eulogie und ברכו, wie in dieser Hal. ausgeführt wird, abermals von Einzelnen vorgetragen, und hiebei war auch die 10. Zahl erforderlich. s. Asulai. Nbg. bezieht die Worte לא בעמידה ולא בישיבה auf die beiden in XIV angeführten Erklärungen des פורס על שמע.

17. Erst nach Beendigung des Schema und seiner Segensprüche trat ein Vorbeter hin, recitirte die 18 Eulogien laut und bei diesem feierlichen Gebete musste ebenfalls die Dekade voll sein. In dem Streben, die Tempelgeräthschaften bei dem öff. Gottesdienste so viel als möglich nachzubilden, hatte man zur Aufbewahrung der Tora eine Lade bestimmt. vgl. Jerusch. Taanit II, 1. Dieses Geräth nannte man תיבה und hörte es nicht gerne mit ארון bezeichnen. Babli Sabb. 22a. s. Wiesner B. Chananj. II Seite 479. Diese תיבה stand etwas erhöht, tiefer vor ihr befand sich der Betplatz für den Vor-

beter, daher עבר לפני התיבה mit ירד לפני התיבה abwechselt. Letztes ist schon darum correct, weil die Gotteshäuser amphitheatralisch eingerichtet waren.

18. Der Priestersegen wurde wohl schon während des Tempelbestandes auch ausserhalb des Tempels bei synagogalem Gottesdienste gesprochen. vgl. Mischna Sota VII, 6 und Tosifta das. Nach der Zerstörung des Tempels wurde dieser Akt umsomehr gewürdiget, als er den einzigen Rest des alten priesterlichen Dienstes darstellte. War dieser im Tempel immer ohne Fussbekleidung verrichtet worden, so ordnete nun auch Joch. b. Saccai an, dass die Priester beim Ertheilen des Segens die Sandalen ablegen. s. Sota 40 a und R. Haschana 31 b. Auch die Kirche nahm den Segenspruch auf und verwendete ihn in ihrer alten Liturgie. vgl. Ott, Jahrbuch für deutsche Theologie Bd. XII S. 678 ff. Maimuni Temidin VI, 4 nennt den Priestersegen שים שלום. Die letzte Eulogie in den 18 Gebeten begann wahrscheinlich אלהינו . . ברכנו . . כהנים . . woraus die Priester den Segen sprachen, den der Vorbeter mit המברך את עמו . . . בשלום abschloss. Fand die Ertheilung des Segens nicht statt, so begann die Eulogie mit dem Worte שים שלום und schloss mit עושה השלום. vergl. Lipman Heller Tosafot Taanit V, 1 und Landshut Mekor beracha S. 73. Ueber die Zeiten, an denen, und über die Gebete bei deren Vortrag der Segen gesprochen wurde, s. uns. Abhandlung über die palästinensischen und babylonischen Gebräuche. חילוף מנהגים Nr. 22.

19. Cs und CP haben wie die Mischna ואין קורין בתורה, da bei dem Vorlesen des Gesetzes die Dekade nöthig ist. In der Ed. fehlt dieser Passus.

20 Die Vorlesung prophetischer Stücke ist sehr alt. Wie die Propheten im Vorhofe des Tempels in lebendiger Rede das Volk ermunterten oder ihre Vorträge verlesen liessen (Jerem. 36, b) so mochte man später in Babylon und nach der Rückkehr des Volkes in Palästina aus den prophetischen Schriften lesen und schloss mit diesem Vortrage die Lection ab. מפטיר ist nach Tosifta Berachot III der Ausdruck für das Sprechen einer Schlussformel. Nach Anderen heisst es: den Vortrag des Redners eröffnen, da einige Verse aus d. Prophe-

ten gelesen wurden, welche der Redner sodann weitläufig erklärte. Vgl. S. Aderet Novellen zu Meg. 23b, Zunz Gdv. S. 5 f. und Frankel Vorstudien S. 50. Die Annahme, dass מפטיר eine Enthebung von der Pflicht, das Gesetzestudium vorzunehmen, bedeute, liegt zu ferne, s. Frankel Monatsschrift Jgg. XI. S. 222. Die Maftir- Einrichtung wurde dadurch gefestiget, dass man ein Stück aus Nebiim vortrug, wie man Verse aus der Tora und den Tagespsalm aus Ketubim las. Vgl. Pardes Nr. 2 und XVI Note 43. Uebrigens hielt man an einigen Orten auch Maftirvorträge aus den Ketubim u zw. am Sabbatabende, s. Sabbat 116 b. Diesen Usus bezeugt auch R. Hai. S. Kolbo Nr. 20. Wie zur Lection der Tora war auch zum Maftir die Decade nöthig. Vgl. Rppt. E. Millin אפטרתא.

21. Nach der Bestattung eines würdigen Mannes wurde das Publicum an einem öffentlichen, geräumigen, circusähnlichen Platze eingeladen, Sitzplätze einzunehmen und die Reden zu Ehren des Todten oder zum Troste der Trauernden anzuhören, wobei die Formel עמדו יקרים . . שבו gebraucht wurde. Mischna B. Batra VI, 7. Die Formel עמדו lud zum Aufbrechen ein. Die Sitte erinnert an die bei den Römern üblichen circensischen Spiele, bei denen ebenfalls 7 Umläufe stattfanden. Auch bei diesem rel. Akte findet die Mischna die Decade nöthig.

22. Bei Begräbnissen der Frauen wird überhaupt kein מעמד ומושב veranstaltet. Diese Einschaltung d. Tractates zur Mischna beruht auf einem palästinensischen Brauche. In Babylon scheint man mit diesen Gebräuchen nicht so vertraut gewesen zu sein. Bab. Batra 100 b. s. Landa.

23. Die Lesart CP וכל אלו שאמרנו אין אומרים עליהם קדיש וברכו בפ' scheint die richtige zu sein, da man, wie nach dem Ablesen der Morgenpsalmen vor יוצר אור, auch nach der Tefilla das קדיש mit dem darauf folgenden ברכו sprach, welchen Usus der sephardische Minhag behalten hat, s. Karo O. Ch. 133 Ende. Wahrscheinlich sprach man dieses קדיש וברכו nach allen gottesdienstlichen Functionen, und war hiezu die Decade nothwendig. Im Talmud (Berachot 3a, 21b, 57a Sabb. 119 b, Succa 39a, Sota 49a) und in den Midraschim (Pesikla, Sifre haasina, Mid. Misch.) ist das Kadischgebet nur durch אמן . . יהא שמו הגדול מבורך oder יהא שמ' רבא bezeichnet. Nach Sifre l. c. scheint

dieser chorale Lobspruch auf die alte Benediction ברוך יי׳ מהעולם, die nach Mischna Berachot IX. 5 der Ausruf der Volkes im Tempel war, hinzuweisen. Wie man מן העולם ועד העולם recitiren liess, um das jenseitige Leben gegenüber der Lehrmeinung d. Saducäer zu betonen, so wurde hier nach Sifre die Formel לעלם ולעלמי עלמיא) לעולם ולעולמי עולמים) üblich, vgl. Berach. 57 a כל העונה אמן יהש״ר מובטח שהוא בן עוה״ב. Da die Heiligung sehr beliebt war, fügte man dem אמן יה׳ שמי׳ die Formel יתגדל ויתקדש an, welche auch bei andern Segensprüchen gerne angewendet wurde, z. B. bei Regengüssen. Jeruschalmi Berach. IX. על ירידת גשמים א׳ יתגדל ויתקדש und vor dem Vortrage aus der Tora, s. Cap. XIV. 12. על הכל יתגדל ויתקדש. Vor das Kadisch setzte man die Aufforderung zum Gottespreise ברכו. Ueber diese Formel vgl. Cap. XIII. Note 40. Ueber d. Kadisch s. auch Schibale haleket השיב הראב״ד על מעשה הקדיש לא נמצא בידינו דבר מבורר היטב מן הראשונים אך סמכוהו האחרונים על ונקדשתי . . . . יוצא להם מן הדברים האלו שאם נתקבצו י׳ בני אדם לדבר מצוה בין לתפלה בין לת״ת צריכין לקדש לפניהם אחר פסוקי דזמרה . . . לפי שסיימו מצות של פסוקי דזמרה ועכשיו מתחיל האחרת שהיא ק״ש בברכותיה וכן אחר סיום תפלה ואחר קה״ת ואחר סדר קדושה. vgl. Cap. XVI Note 43 u. Baer Gebetbuch S. 129.

24. Auch bei den alten Israeliten bestand die geringste gemeindliche Genossenschaft aus 10 Personen. Unter den von Moses eingesetzten Beamten sind Fürsten über 10; Deut. 1, 15. Boas ruft zu einem feierlichen Akte ebenfalls 10 Männer, Ruth 4. 2. vergl. Gen. 18, 32. Megilla 23b und Tanchuma Mikez. Analogien der 10 Zahl bei öff. Angelegenheiten finden sich auch bei andern Völkern. So auch bei den Römern die confarratio u. a. m.

25. Die palästinensischen Lehrer sind in dem Tractate unter dem Ausdrucke רבותינו שבמערב angeführt und wird ihre Ansicht gewöhnlich begründet, s. unsere Schrift חלוף מנהגים Einleitung.

26. Im Abendlande las man קדיש und ברכו, wenn auch nur 7 Personen versammelt waren, obwohl man bei den andern liturgischen, in der Mischna bezeichneten Gebeten die Decade für nöthig hielt, vgl. Ascheri Megilla III, 7 und Isak b. Scheschet, s. Tosaf. Meg. 23 b ואין. Nach Einigen genügte

schon die Anzahl 6. Die Lesart CP. lässt nur die Auffassung Ascheri's gegen R. Tam zu, s. Note 23. Cs אומרים אותו gegen אומרים der Ed., das auch Ascheri und Tosaf. hat.

27. CM hat אפילו בששה לפי שברכו ששה. Die beiden Ansichten weisen für die 6 oder 7 Zahl auf Jud. V, 2 hin, wo die Aufforderung zum Gottespreise ברכו ײ vorkömmt. Je nachdem man den Gottesnamen mitzählt oder nicht, besteht der Vers aus 7 oder 6 Worten. Wir halten die Lesart Ibn. Jarchis für richtig. בששה במקהלות ברכו ששי כו'. Die erste Meinung weist auf Jud. V, 2 hin, welcher Vers 7 Worte, die 2. Meinung auf Ps. 68, 27, der 6 Worte enthält.

28. Es wird noch ein zweites Zugeständniss erwähnt, das in Bezug auf Kadisch und Borechu gemacht wurde. Wenn nämlich das dem Gottesdienste anwohnende Publicum diese Benedictionen schon gehört hat, so darf doch ein Betender, der zu spät kam, das K. und Borechu lesen, worauf das Publicum wieder antwortet. Ferner wird der Einrichtung Erwähnung gethan, dieses vereinzelte Borechu nach Beendigung der Eulogien, welche auf das Schema folgen, vor der Tefilla von dem Vorbeter zu Gunsten der Spätergekommenen recitiren zu lassen. Endlich ist der Brauch angemerkt, das Kadisch und Borechu nach jeder beendigten Tefilla (18 Eulog.) so wie nach der Lection der Tora sprechen zu lassen, ein Brauch der in den Ost- und Westländern Eingang fand. Für לאחר התפלה des C hat die Ed. ולאחר התפלה, CP ואחר התפלה.

29. Cs, Aguda, O. Chaim, Or Sarua Tefilla 50, Schibale haleket, R. Nissim lesen עמד האחד בפני אלו ואמר ברכו . . וענו אלו אחריו יצא ידי חובתו. Die Edition עומד א' מאלו ויאמר ברכו או קדיש וענו אחריו יצא. CP hat עומד א' בפני אלו עצמן וא' ברכו או קדיש וענו אלו אחריו יוצא ידי חובתו . . . s. v. Note vgl. Jacob Ascheri Tur O. Ch. 69, s. Ch. d. Silva Peri Chadasch das.

30. Cs und CP. וכבר התקינו; die Ed. וכבר תיקנו. Die Einrichtung, das ברכו als Aufforderung zum Gebete vor der Tefilla durch den Vorbeter sprechen zu lassen, findet auch in gaonäischen RGA. Erwähnung. Schaare Teschuba 2. ברכו לא הוי התחלה דחזינן כל יומא בשליחא דצבורא דא' ברכו . . קודם תפלה ולית בה איסור', vgl. das. Nr. 205.

31. Tosifta Megilla III מחזן spricht für die Ansicht N.

Romi's, dass חזן ursprünglich auf das Zeigen der Torastelle sich bezog, gegen Levita, welcher meint, das Wort bedeute ursprünglich den Dienenden und Anweisenden in dem Gotteshause. Im Jeruschalmi und in uns. Tractate bedeutet חזן den Vorbeter עובר לפני התיבה, der in Babli auch שליח צבור genannt wird. Nach Mischna Sabb. I, 3 war der חזן auch beim Unterrichte der Jugend beschäftiget. Die Synagogenämter und das Lehramt wurden oft von einer Person versehen und sind die Bezeichnungen nicht strenge geschieden. Später sank das Ansehen und die Bedeutung des חזן, s. Sota 49a Ende und Frankel Introductio im Tal. Hieros. S. 118 b.

32. Vor dem Borechu las man den Vers יהי שם " מברך s. Schapira. Die Sitte ist noch bei den Karäern erhalten, wo vor dem Gebete auch dieser Vers gesprochen wird. Möglich, dass man zwischen גאולה und Tefilla das längere Kadischgebet nicht recitiren wollte und daher nur יהי שם und ברכו vortrug.

33. Der Chasan, der schon vor d. Jozer-or das Borechu gelesen hatte, konnte es darum zu Gunsten des Publicums nochmals vortragen, da das öftere Wiederholen der Gebete dem Gemüthe, das sich Gott zuwendet, nur nützlich ist. Als Corollar wird der Ausspruch R. Jochanans angeführt. CM hat für הלואי das Berachot 21a vorkommende ולואי, welches ursprünglich und aus ולו אם aramäisirt erscheint.

34. CM hat correct עושה השלום; dies ist die Schlussformel der Tefilla, s. Note 18.

35. CP hat גזרה משום הנכנסין ויוצאין, es ist dies eine Redensart aus Meg. 22a, und bedeutet hier: zu Gunsten der Ein- und Ausgehenden, welche das קדיש וברכו noch nicht anhörten.

36. C. ואפילו לאחר ס"ת; Edit. ואפילו לאחר קריאת ס"ת, CP. לאמרו אחר ג' תפלות ולאחר קריאת התורה ואפילו לאחר קריאת התורה ebenso Aguda קריאת התורה.

37. Durch die Einschaltung in d. Halacha wurde der am Anfange derselben angeführte Mischnatext unterbrochen und erscheint, wie dies in gaonäischen Schriften üblich ist, abgekürzt, daher fehlen hier unter den liturgischen Functionen, die der Decade bedürfen, die in der Mischna vorkommenden Segensprüche bei dem Abschlusse des Ehebundes, bei der Trauerfeier und nach dem gemeinsamen Mahle, wo der Gottes-

name genannt wird. Hier ist blos der Schluss der Mischna aufgenommen, welcher bestimmt, dass auch bei dem gerichtlichen Akte des Auslösens der dem Heiligthume gespendeten Felder und bei der Abschätzung eines Menschen, der seinen Werth dem Heiligthume geweiht hatte, ausser dem Priester noch 9, zusammen also 10 Personen anwesend sein müssen. Cs. haben correct ואדם כיוצא בהן gegen das corrupte וארון וכיוצא בהם der Edit. Ueber die im Abschnitte gezählten 8 Sätze s. Note 12.

Capitel XI.

1 1. Die 3 Zahl spielt im jüdisch-nationalen und liturgischen Leben eine Rolle. Deut. 19, 15 werden 2 Zeugen neben dem wahrscheinlich alten Usus, 3 Zeugen zu vernehmen, genannt. Bei der Anzahl der zur Tora Vorzurufenden, so wie bei der Zahl der von jedem derselben zu lesenden Verse ist diese Zahl festgehalten. Vergl. Pesikta hachodesch, Tanchuma Jetro und Meg. 22a. s. Cap. 10 Note 4.

2. Der Uebersetzer, der sich strenge an den Text der Tora halten musste, hatte jeden einzelnen Vers, wie er vorgelesen wurde, zu übertragen. vgl. Tosifta Meg. Ende. Anders war es bei der Uebersetzung der Propheten, die als Haftara gelesen wurden. Da war, wie die vorhandenen Versionen des Targum zu den Nebiim beweisen, das Targum freier und weitläufiger, daher las man 3 Verse aus dem Texte und übertrug sie zusammen. Dass man gerade 3 Verse zusammen übertrug, mochte mit der wohl ursprünglichen Sitte zusammenhängen, überhaupt nur 3 Nebiim-Verse als Haftara zu lesen und an dieselben einen Vortrag anzuknüpfen. vgl. Cap. XIV Hl. 2. Mit Recht bemerkt Jellinek, dass sich Spuren dieser Sitte auch in der Pesikta (17—22) finden, wo nur die ersten 3 Verse der Haftaroth, die bei uns gelesen werden, gedeutet und behandelt sind. Die Institution der Uebersetzer, Meturgamin (Nehemia 8, 9 מבינים) ist alt. Die aus Babylon zurückkehrenden Juden verstanden das reine Hebrä-

isch nicht gut und es wurden, wo es anging, Uebersetzer für die Sabbatlection angestellt. vgl. Cap. XII, 7 ואם היה בשבת תורגמן. Sie standen vorerst in grosser Achtung, und gab es für die Uebersetzung selbst und für die äussere Haltung der Uebersetzer bestimmte Regeln. Da sie sich manche Ausschreitungen erlaubten, wurde in der Folge gegen ihr lautes Schreien, und gegen ihre verkehrten Deutungen polemisirt. s. Rapport Er. Millin אפטרתא und B. Chananja 1862 S. 77. Ueber die Eingriffe Justinians in Bezug auf die Sprache, in der die Uebertragung stattfinden sollte, s. Gräz Geschichte III Note 7.

3. CM hat wie die Mischna ואם היו שלשתן. — Das כגון hat Babli Megilla und Süsslein hier nur einmal כגון כה אמר י״י חנם, es wird daher das וכגון vor den anderen 2 citirten Versen zu streichen sein. Bilden 3 aus den Propheten vorzutragende Verse verschiedene Absätze, so sind solche einzeln vorzulesen und von dem Uebersetzer einzeln zu übertragen. Als Beispiel ist Jes. 52 angeführt, wo Vers 3 einen eigenen Absatz bildet, ebenso Vers 4; Vers 5 mit dem darauf folgenden Verse macht wieder einen eigenen Satz aus. Der Ausdruck קורין אחד אחד, dass diese Verse einzeln gelesen werden, bezieht sich strenge nur auf V. 3 und 4; Vers 5 wird wohl als zu Vers 6 gehörend mit diesem zusammengelesen worden sein. Tosifta Meg. III bestimmt, dass ein Absatz von 4 oder 5 Versen aus den prophetischen Schriften zusammengelesen werde, um den Gottesdienst nicht gar zu lange währen zu lassen. אין מפטירין בנביא פחות מג׳ פסוקים בכרך אחד אם היתה פרשה של ד׳ וה׳ פסוקים הז׳ קורא את כולה המקצר ה״ז משובח אם היתה פרשה קטנה כגון כה אמר י״י חנם נמכרתם קורא אותה בפני עצמה. vgl. Meg. 24 a Raschi Schlagw. ובנביא und Tosaf. das. Wie in dem Pentateuche, so ist auch die masoretische Eintheilung der prophetischen Schriften eine doppelte. Die Sidra's bilden Abschnitte, welche wieder in Absätze, Paraschiot zerlegt werden. Ueber die ersten s. Cap. XVI. Note 35, und (a. Die Paraschiot-Absätze sind nach dem verschiedenen Inhalte der Erzählung oder der Rede angesetzt. Diese Paraschiot wurden in Handschriften durch leere Räume bezeichnet. Beide Eintheilungen scheinen den Zwecken der Schule und der Vorträge gedient zu haben.

4. C und CP haben תני, welches in der Ed. fehlt. Die

Stelle aus Tosift. Meg. III bestimmt, dass, wenn in der Versammlung nur eine Person ist, die lesen kann, diese in 7 Absätzen liest, sich ebensovielemale niedersetzt und zur Lection erhebt.

5. CM und CP haben wie die Ed. und Tosift. שישב בין קריאה לקריאה.

2 6. Die Lection aus dem Pentateuche muss eine fortlaufende sein und dürfen niemals Stellen überschlagen werden, bei der Lection der Propheten wird dies jedoch gestattet. Hiefür wird aus Jeruschalmi die Begründung angeführt, dass die Torarolle nicht in öffentlicher Versammlung gerollt werden dürfe, und ist hier die Folgerung hinzugefügt, dass dies bei den Propheten geschehen könne. Wahrscheinlich erschien es als eine Profanation der Tora, sie öffentlich zu rollen und eine Stelle aufzuschlagen. vgl. Hl. 3. s. Babli Meg. 24 a und Raschi das. CP hat wie Jeruschalmi רש"ב לקיש אין גולין ס"ת ברבים.

7. Die Lection der Tora soll fortlaufend nach dem Texte stattfinden. Den Grund dieser Bestimmung findet R. Jose darin, dass die Hörer den Text der Ordnung nach anhören sollen, welcher Grund auch dann massgebend ist, wenn die übergangene Parascha nur von geringer räumlicher Ausdehnung ist, so dass man bei dem Wechsel der Parascha nicht rollen müsste. vgl. Raschi Joma 69 b Schwt. בענין.

8. C und CP correct wie Jeruschalmi סדרו של יום. Am Versöhnungstage ging man von Leviticus 16 auf Capitel 22 Vers 26 das. über, da dies die für den Tag bestimmte Leseordnung ist. סדר bedeutet den Leseabschnitt vgl. Hl. 4.

9. Cs תדע לך wie im Jerusch. Aus demselben Grunde trug der Oberpriester an diesem Feste das Stück Num. 29, 7 auswendig vor, was sonst nicht gestattet war.

3 10. Hier ist mit Jeruschalmi בר עולא für רב עולא zu lesen. Bar Ulla war Chasan in dem Bethhause der Babylonier in Sephoris. s. Einleitung in d. Jerusch Frankel S. 4. Or Sarua liest wie Cod. und CP דכנישתא דבבלאי, CM und Jer. דבי כנישתא דבבלאי für כנישתא דבבל der Ed.

11. C. CP und Jeruschalmi כד היא חדא אוריית׳ für das corrupte .. כד היה קורא der Ed. Rabi Jose gab den Auftrag, wenn aus der Tora 2 verschiedene Stücke gelesen werden

sollten, das Rollen hinter dem Vorhange und nicht vor dem Volke vorzunehmen. Hatte die Synagoge 2 Torarollen, so gab man nach Beendigung des ersten Stückes die Tora in die Lade und nahm die zweite heraus, um das öffentliche Aufrollen zu vermeiden. vgl. RGA. der Gaonen Edit. Cassel S. 19. s. das. Ende. Anmerkung.

12. C גוליה für גיילא der Ed. Or Sarua liest besser גייל לה. Zwischen dem Vorhange und der Lade, in der die Tora verwahrt wurde, war ein Raum, der für verschiedene synagogale Utensilien bestimmt war. s. Wiesner B. Chananja 1860 S. 480.

13. Cs und Jerusch. עד היכן für עד היכא, ebenso C und CP wie Jerusch. א"ר אחא für א"ר יוסי der Ed. Hier wird der Satz der Mischna, dass man beim Lesen der Propheten zu anderen Stücken übergehen dürfe, beschränkt und an einem Beispiele erklärt. In der P. Schekalim-Haftara ging man von II Kön. 11, 17 zu Cap. 12, 1 über. s. Nbg. Der sefardische Minhag beginnt diese Haftara Cap. 11, 17, vergl. Tosifta Megilla III אין מדלגין מנביא לנביא ובנביא של ת"ע מדלגין ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לראשו vgl. Babli Meg. 24 a.

14. C שקורא, CM שהיה קורא, die Ed. und CP שהוא קורא. 4
Wenn der Tract. auch den Gebrauch nicht ausdrücklich nennt, dass der Vorgerufene selbst lese, so wird doch in gaonäischen Zeiten dies oft vorgekommen sein und eine Vertretung dann stattgefunden haben, wenn ein des Lesens Unkundiger vorgerufen wurde. Das שהוא קורא ist auf die Leitung der Lect. durch den Chasan zu beziehen. vgl. jedoch Note 15 und Cap. XIV Note 2. Dieser Usus ist auch von Hai in RGA Schare Teschuba Nr. 59 erwähnt. Sind weniger als 7 zur Lection berufen und der Irrthum erkannt worden, so muss, wenn auch der Abschnitt zu Ende gelesen ist, der 7. lesen und der 8., der unter die obligaten Leser nicht mitgezählt wird, liest auch aus der Tora und trägt das prophetische Stück vor. So entscheidet auch Jerusch, Meg. IV חוץ מן המפטיר, Babli Meg. 23 a und S. Kahira אינו עולה. s. Cap. XVII Hl. 9. Note 5 daselbst und Cap. XXI Note 16. E. Wilna will das שמיני streichen und liest יחזור ויקרא וימלא ז' קריות ויפטיר. Spätere Casuisten lassen den Maftir nur dann nicht mitzählen, wenn das Kadisch nach Beendigung der Sidra bereits gesprochen

wurde. vgl. Tur O. Chaim 282 und Jos. Karo das. Ende, wo Hag. Maimuni angeführt ist, der sich auf den Tractat beruft.

15. C hat שקראו für שקרא der Ed. vgl. Hagahot Maim. Tefilla XII,

16. Hier scheint eine selbstständige Bestimmung an die Halacha angeschlossen zu sein, welche anordnet, dass der vorzulesende Wochenabschnitt 21 Verse enthalten muss, so dass auf jeden der Lesenden mindestens 3 Verse kommen, während der Maftir schon Vorgetragenes nochmals liest. vgl. Or Sarua II Nr. 44. Ursprünglich las man an Festen und an gewissen Sabbaten nur ein kurzes Stück. Auch der dreijährige Cyclus weist Sidras auf, die wie Gen. XII 1—9, sehr kurz sind. Da man die Leseordnung mit den 7 Personen, welche lesen und den 21 Versen, die vorgetragen werden sollten, in Einklang bringen wollte, so wurde festgesetzt, dass man die zur Zahl fehlenden Verse aus der folgenden Sidra mitlese.. So mag es gekommen sein, dass der ursprüngliche dreijährige Cyclus der Palästinenser in Verwirrung kam. Verg. חילוף מנהגים Nr. 48. בני ארץ ישראל אין עושין שמחת תורה אלא לג׳ שנים ומחצה וביום שישלמוהו הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה . . . Babli Megilla 29 b und Tosifta Meg. III וחוזרין וכופלין אותה וכן בשניה וכן בשלי׳. s. auch Megilla Mischna III 7, Bab. das. 30 b לסדר פרשיות ff. Rappoport הליכות קדם 1846 S. 11 und Herzfeld Gesch. II, S. 209.

17. C hat שלשה שלשה ואם פחות, CM שלשה פסוקים ואם פחותין CP ג׳ פסוקים ואם פחות die Ed. ג׳ ואם פחות.

5 18. CM und CP ארבעה וחמשה gegen ארבעה חמשה der Ed. und C. Der Absatz (Parascha) von 6 Versen wird in je 3 Verse getheilt und von 2 Personen gelesen. Der Absatz, der nur 4 oder 5 Verse enthält, kann nicht getheilt werden, da es nicht gestattet ist, 2 Verse vor dem Ende des Absatzes zu schliessen oder zu beginnen, weil der Eintretende oder der sich Entfernende glauben könnte, die Leseordnung sei nicht eingehalten und es habe Jemand nur 2 Verse gelesen. s. Babli Megilla 22 a.

19. Die 3 Lesenden an Wochentagen und am Sabbatabende tragen 10 Verse vor. Auf jeden entfallen eigentlich 3 und die auch bei religiösen Uebungen beliebte runde Zahl

10 wurde hier Vorschrift, s. Bab. Meg. 21 b. Waren weniger Verse gelesen worden, so müssen nach erkanntem Irrthume die Verse nachgetragen werden. Dieselbe Zahl galt auch für die Lection an Festesabenden, wo aus dem Abschnitte vorgelesen wurde, bei welchem man am früheren Sabbate absetzte. Auch die Handschriften haben alle . . . במנחה בשבת ובמנחה של יו"ט במה קורין במנחה של יו"ט . . Dieser Usus, am Festesmincha, auch wenn die Feste auf den Wochentag treffen, zu lesen, findet sich auch in d. Halachot des R. Jehudai (Abschrift d. Hal. aus Parma im Besitze d. S. H. Halberstamm). Vgl. Or Sarua II Nr. 44, wonach die Stelle Sabbat 24a שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביו"ט nur auf die Haftarah hinweist, welche am Festesabende nicht vorgetragen wurde; aus der Tora wurde jedoch am Abende eines jeden Festtages gelesen.

20. Cs und CP. ואין הפסוק המדולג für . . . מן הפסוק d. Ed. 6
Wurde bei der Wochentags- oder Sabbatabendlection ein Vers übergangen, aber trotzdem 10 zusammenhängende Verse gelesen, so genügt dies; unterbrach jedoch der ausgelassene Vers die 10 Verse, so muss er nachgetragen werden. CM und CP haben wie d. Ed. שאין מדלגין.

21. CP hat wie die Ed. correct ובמנחה בשבת ובמנחה של יו"ט; in C scheint ביו"ט für ויו"ט verschrieben.

22. Wurde bei der Sabbatlection ein Vers ausgelassen, so muss die Lection wiederholt werden. Vgl. Note 20. Cap. XXI Hl. 9 bestimmt, dass, wenn ein Vers ausgelassen wurde, der Leser und 2 neuerdings vorgerufene Personen nochmals lesen müssen. אם דלג פסוק א' ולא קראו והחזיר את התורה ואמר קדוש חוזר ופותח ומברך וקורא הוא ושנים אחרים. Diese Bestimmung scheint sich, da auch Mussaf nicht genannt wird, auf die Wochentagslection zu beziehen, was der vorstehenden Hl. 5 entspricht. s. hingegen die Auffassung dieser Stellen in Schulchan Aruch O. Chajim 137 David Löwy Note 3, Ab. Gumbinen Note 6 und Peri Megadim das.

23. CM liest ומפסיק מיד. Nach dieser Lesart könnte man den Satz für einen selbstständigen halten und müsste ihn nicht auf das Mussaf beziehen. Es würde nur gesagt sein, dass man mitten in der Lection oder in der Haftarah abbrechen, und von der Stelle wiederbeginnen müsse, die man ausgelassen

hat. Doch hat auch Hagah. Maim. מפסיק; es soll also selbst das Mussafgebet behufs der zu verbessernden Lecture unterbrochen werden.

24. Die Unterbrechung kann darum vorgenommen werden, weil man dann das Mussafgebet nicht von Vorne beginnen muss, also hiebei keine Zeiteinbusse erleidet. Auch bei Irrungen im Mussafgebete ist die Wiederholung nicht nöthig, vgl. Halachot Ged. nach M. a. Coucy, Tur O Chajim 126 und 107, s. Alfasi Berachot III.

25. Aguda streicht diese Stelle. Nbg. und Asulai lesen ואין מעמידין, wonach es ein eigener Satz wäre, s. Schibole haleket und Jos. Karo Tur O. Ch. 186. An vielen Orten wurde das Mussaf von dem Volke nicht besonders gebetet, sondern nur von dem Chasan vorgetragen, wobei das Publicum leise mitsprach, s. Jerusch. Berach. IV Ende.

Capitel XII.

1 1. Inmitten der Lection der Segensprüche Lev. 26, 3—14 kann abgebrochen werden, bei dem Stücke der Verwünschung das. 14—46 findet keine Unterbrechung statt. Mischna Meg, 3. 7, wo dies Capitel als Lection der Fasttage bezeichnet ist, hat אין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן. Diese Bestimmung verfügt einerseits, dass in der Mitte der Verwünschungen, etwa nach den vorgetragenen obligaten 10 Versen, die Lection nicht ganz abzubrechen und zu schliessen sei, so dass die Schluss-Tora-Eulogie daselbst zu sprechen käme; zweitens ist verordnet, dass ein Leser das ganze Stück vortrage, daher auch in dieser Richtung durch verschiedene Lectoren kein Absatz veranlasst werde, vergl. das. Mischna 5 לכל מפסיקין und Korban Eda Jerusch. z. St. Der Satz אין מפסיקין בקללות wird hier, nach der Lesart das Orchot Chajim auch im Jeruschalmi, durch das entgegenstehende מפסיקין בברכות erweitert, und sind 3 Ursachen zur Begründung dieser Sitte angeführt. Erstens schiene es, als verachte man die göttliche Züchtigung und väterliche Unterweisung, wenn man bei den

Drohworten abbräche. Zweitens müsste mann, in der Mitte des Verwünschungsstückes ganz absetzend , die Eulogie sprechen, man betont aber die Liebe Gottes am unrechten Orte da, wo seine Drohungen vorgetragen werden. Dieser Grund hat füs das eigentliche mischnische אין מפסיקין בקלל׳, das gänzliche Abbrechen der Lection, Bedeutung, nach der Lesart des O. Chaim im Jeruschalmi auch für ein Abbrechen durch verschiedene Lectoren, da man schon in den ersten amoräischen Zeiten von jedem der Vortragenden die Toraeulogien lesen liess, nach d. O. Ch. Lesart sich aber dieser Grund in der Erklärung eines nachmischnischen Satzes angegeben findet. Vgl. X Note 11. s. Lipm. Heller zur Mischna. Als 3. Grund wird in unserer Jeruschalmi-Lesart, welche die des Tractates ist, angegeben, dass man mit einem Unglück verheissenden Satze nicht gerne beginnt und endiget, eine Rücksicht, die sehr alt ist und bei Festsetzung der Sidra's in dem ganzen heiligen Schriftthume so wie der Paraschiot des Pentateuchs eine grosse Rolle spielt, s. I Note 73 und XVI N. 35. Orchot Chaim citirt d. Jeruschalmi ר׳ חייא בר גמדא פתח מוסר ה׳ בני אל תמאס תני הפותח פותח בדבר טוב והחותם חותם בדבר טוב דתנינן בברכות קורא ומפסיק ובתוכחות אינו מפסיק אלא א׳ קורא את כולן שנא׳ עמו אנכי בצרה אמר הקב״ה בני מתקללין ואני מתברך ריב״ל אמר משום אל תעמוד בדבר רע ואל תקוץ בתוכחתו . . . . קוצין קוצין.

2. Die Ed. und CP wie Jeruschalmi קוצים קוצים, wo auf die lautliche Aehnlichkeit des Wortes mit קץ, beendigen, hingewiesen ist. Nach Pardes Nr. 16 ist auch hier wie in Babli der Vordersatz mitzulesen מוסר יי בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו. Chija b. Gamada lebte zur Zeit Jose b. R. Chanina, eines Schülers des R. Jochanan.

3. Tosaf. Meg. 31 b Schw. אין führt diesen Grnnd im 2
Namen Josua's aus Kisane an. Rabba Deut. Reeh, lässt ihn von diesem Lehrer im Namen R. Levi's berichten, vergl. das. die weitere Ausführung.

4. CP und Ed. wie Jeruschalmi Jose bar Bun, in Babli יוסי בר אבין lebte im 5. Tanaitengeschlechte.

5. Der Fragesteller ist לוי בר פאטי. So Cs. und Jeruschalmi 3
(Amsterdam) vergl. Frankel Einl. in d. Jerusch. S. 11. Nach

CM und Jeruschal. ist der Gefragte R. Chona. Das ר' חנינא des C und לרב בר חנינא der Ed. ist unrichtig.

6. Der Brauch, bei dem Lesestücke der Verwünschungen nicht abzusetzen, stand seit der Mischna fest, und las eine Person das ganze Stück, wiewohl bei sonstigen Vorlesungen einem Leser nur sehr wenige Verse zufielen. Hiebei bildete sich leicht der Usus, den Lector dieses bedeutenden Stückes die Eulogie vor und nach der Lection sprechen zu lassen, wie dies auch bei andern grossen und wichtigen Stücken, die von einer Person vorgetragen wurden, bei dem Liede Exo.15 und d. 10 Geboten geschah. Die Frage, ob der Lector der Arursprüche, Deuteronom. 22, 15—26, auch die Eulogien zu sprechen habe, wird verneint, da dort nur bestimmt ist, wie nach der Eroberung des Landes am Ebal und Garisim die Segnungen und Verwünschungen zu sprechen seien. Nur die Stücke Lev. 26 und Deut. 28 sind als Worte des Bundes wichtig und bedeutsam. Die Ed. hat correct wie Jeruschalmi דיקרינון חד ויברך. . . Zu vergleichen ist Megilla 31 b.

4 7. R. Abina sprach auch vor dem Brunnenliede Num. 21 ,17 und nach demselben die Eulogien. R. Jonathan, der Jugendlehrer und Vorleser aus Guptha bei Sephoris, entschied aber, dass diese nur vor und nach den Stücken Lev. 26, Deut. 28 und Exod. 15 zu recitiren wären. R. Abuhu wusste nur, dass dies bei den 10 Geboten geschieht. Das דגופתיה hat C und CP correct mit Jerusch gegen d. Ed. דגופתריה. Das ר' יוחנן ספרא דגופתיה Jeruschalmi Succa II ist wohl mit ר' יונתן zu emendiren.

8. Wie Chasan, welches zuerst einen Würdenträger im Tempel bezeichnete, (Mischna Joma 7, 1.) später der Name des Beistandes bei der Toravorlesung und des Vorbeters wurde, mit welchem Amte dieser auch den Unterricht der Jugend verband, (Misch. Sabb. 1, 3) so ist der Name Sofer, zuerst dem Gesetzeskundigen und Weisen beigelegt, für den Vorleser der Tora und Kinderlehrer gebraucht und stand der ספרא eine Rangstufe tiefer als der Rabbi oder Chacham. s. Sota 49a שרי חכימיא דלהוי כספריא, vgl. Frankel Einl. in d. Jerusch. S. 118. a)

a) Jeruschalmi Megil. III, 6 והדא שאלתא דספרי s. Taanit das. IV, I, wird wohl nach Berachot Jerusch. IV, 1 שאלתינו לספריא א"ל והדא שאלתא

9. S. Note 7. גופתא, auch Bab. Erubin 64a genannt, lag höher; daher als R. Jonathan nach Tiberias herabstieg נחית vergl. Nbg.

10. R. Abuna war Vorleser und Lehrer in Tiberias. CM hat ר' אבונא דנקיט ספרא Jeruschalmi hat בר אבונא ספרא. — C. liest wie Jeruschalmi טעונות für טעונין d. Edit.

11. R. Abunas Meinung umfasst alle Lieder der Tora, vor und nach deren Lection die Eulogie zu sprechen ist. Wahrscheinlich geschah dies auch bei dem Warnungsliede Deu. 32. Wenn zur Lection desselben mehrere Personen bestimmt waren, sprach der erste und der letzte die Eulogie. Vgl. Jalkut Tehillim 119. Bame jesake מניין שהתורה צריכה ברכה הרי לפניה ולאחריה וזאת הברכה אשר ברך משה לאחר שאמר השירה ברך . . . s. Debarim Rabba. Wesot haberacha. Die allgemeine Fassung des Satzes כל השירות schliesst übrigens dieses Lied nicht mit Nothwendigkeit ein, s. Note 38.

12. אמר לן und קללות שבת"כ, fehlt in C, ist aber nach 5
d. Ed. Manhig und dem Jeruschalmi zu ergänzen.

13. Cs, CP. Orchot Chaim und Manhig lesen wie 6
Jerusch. ר' אבהו; die Ed. ר' אבי.

14. Der Dekalog wurde schon von den Propheten und Psalmdichtern besonders gefeiert. (Hosea 4, 2. Jerem. 7, 9. Habakuk 3. Ps. 68.) Von den Rabbinen wurde er als das Grundgesetz des Glaubens hervorgehoben. Wie die Pesikta, deutet auch Philo dieses Stück weitläufig. Im Tempel sprachen die Priester nach Tamid 5, 1 einen kurzen Segenspruch, worauf die 10 Gebote gelesen wurden. Nach Jeruschalmi Berachot I war dieser Segenspruch eben die Toraeulogie in ihrer alten Form מה ברכו זו ברכת התורה ואמרו עשרת הדברות; אהבה רבה und Berach. 11 b. Vielleicht steht hiemit die Sitte in Verbindung, vor dem Dekalog die Eulogie zu sprechen, wovon in uns. Hl. die Rede ist. Wenn auch mit Rücksicht auf eine Secte der Judenchristen, welche nur den Dekalog als vom

---

דספרי richtig zu stellen sein. Er hat wegen der Neumondslection bei den Vorlesern Umfrage gehalten, worauf erwiedert wird, dass die Vorleser selbst darüber nicht Bescheid wissen und anfragen, wie die früheren Sätze beweisen.

Sinai stammend anerkannte, dieser nicht ferner wie im Tempel in das Schema einbezogen wurde (vgl. Berachot das. מפני מה אומרים ב' פרשיות הללו מפני שי' הדברות כלולות בהן,) so genoss er doch die Auszeichnung, dass man vor und nach demselben die Eulogien sprach. Bis in die Neuzeit herab wird dieses Stück so wie das Lied am Meere dadurch hervorgehoben, dass sich bei deren Vorlesung das Publicum erhebt und diese Stücke stehend anhört. Vergl. RGA. Samuel Abuhab, Debar Schmuel Nr. 276 und RGA. S. Luria 64. Ueber die Bedeutung, welche die christliche Kirche den 10 Geboten zuerkannte, ist Ireneus l. c. 15 nachzulesen. Ueber die Zählung der Gebote s. Probst, Lehre und Gebet S. 167 ff. Philo und LXX haben לא תנאף vor לא תרצח.

15. Jeruschalmi lässt den Satz von Jose b. Bun aussprechen, hier wird er von diesem Lehrer einem der Hilleliden, בשם רבי, zugeschrieben. s. Note 4.

16. Die Ed. hat בתומנתא פסוקייה אחרי' ובמשנה תורה טעונין. CM und CP, letzter etwas incorrect, haben die Stelle ausführlicher und schliessen sich obigem Satze die Worte an בלא כך אין הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה. Die Stelle ist eine unvollständige Anführung des Jeruschalmi und aus demselben zu ergänzen. תמנתי פסוקיא אחריא דמשנה תורה טעונין ברכה לפניה ולאחריה בלא כך אין הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה ולכן צריכה ראש חדש שחל להיות בשבת. Vor den 8 letzten Versen der Tora und nach denselben soll die Eulogie gesprochen werden. Es wird eingeworfen, dass es gar nicht nöthig sei, dies von der letzten Eulogie zu bestimmen, da ja ohnehin nach Schluss der Lection die Eulogie am Platze ist. Doch, lautet die Antwort, ist die Bestimmung nöthig, wenn etwa nach dem dreijährigen Cyclus die Tora an einem Sabbat-Neumonde zu Ende gelesen und demnach die Schlusseulogie erst nach dem Neumond-Lectionsstücke gesprochen würde; nach den 8 Versen, die vom Tode Moses sprechen, ist die Eulogie besonders zu recitiren. Wahrscheinlich kommt auch diese Antwort צריכה ר"ח in den Text unserer Hal., und reiht sich an dieselbe die Bestimmung über die Neumondslection in Hal. 7 an. Diese Auszeichnung sollte entweder den Schluss der Tora, oder den Tod Moses besonders hervorheben, oder andeuten, dass man

diesen Versen, welche vom Tode des Gesetzeslehrers sprechen, gleiche Heiligkeit wie dem anderen Toratexte zuerkenne, obwohl ein Lehrer behauptet, sie wären von Josua geschrieben. Vgl. die Auszeichnung, welche bei der Lection dieser Verse nach B. Batra 15 a stattfindet. Die Auffassung Maimuni's von dieser letzten Stelle, dass die 8 Verse den andern Sätzen der Tora nachstehen und bei deren Vorlesung die 10 Zahl der Personen nicht nöthig wäre, (Tefilla 13, 6) scheint durch die Bestimmung uns. Hal. widerlegt, welche darthut, dass diese Verse eine Auszeichnung geniessen. C hat hier סתומנתי פסוקייה דארוריה CP סתומאנת פסוקיא אחריה. Nach der Lesart d. C wäre hier im Anschlusse an die früheren, von den Verwünschungen handelnden Sätze, auf die Deut. Cap. 27 Ende vorkommenden, durch das Zeichen der geschlossenen Parascha ס unterbrochenen einzelnen Verwünschungen, die Arur's, hingewiesen. Da mit diesen Arurs nach dem dreijährigen Cyclus eine Sidra abschloss, nach deren Beendigung die Eulogie gesprochen wurde, so wird eingeworfen, die Bemerkung, nach den Arur's die Eulogie zu lesen, wäre überflüssig. Darauf wird erwiedert, diese Bestimmung sei für den Fall angesetzt, wenn diese mit den Arur's schliessende Sidra auf einen Sabbatneumond fällt. Wir halten jedoch die in unserem Jeruschalmi befindliche Lesart für die richtige.

17. CM und CP haben wie Jeruschalmi מברך לפניה ולאחרי', im C fehlt מברך.

18. Jeruschalmi Meg. III, 5 lässt R. Jizchak Sechora 7
(aus Aschor bei Sichem?) an R. Jizchak Napcha, (der Schmied? der Sohn des Schmiedes?) einen Genossen R. Ami's, bloss die Frage richten, wie mit der Lection am Neumond-Chanuka, der auf einen Wochentag fällt, vorzugehen sei. Da Meg. 29 b aber auch die Sätze betreffs der Lection am Sabbat-Chanuka-Neumond R. Jizchak Nap. zugeschrieben werden, so ergänzt uns. Hal. den Jeruschalmi dahin, dass sie die Erage eine doppelte sein lässt. Cap. XX, 12 sind auch beide Fragen, wegen der Lection des Chanuka-Neumondes am Wochentage und am Sabbate auf diese Stelle bezogen. Uebrigens ist diese Hal. kein reines Citat aus dem Jeruschalmi, da die 2 Meinungen betreffs des Chanuka-Neumondes am Wochentage, welche

im Jeruschalmi angedeutet und B. Meg. deutlich ausgeführt sind, hier die eine für den ersten, die zweite für den zweiten Tag in Anwendung kommen. Das הגע עצמך בר"ח שחל בשבת spricht dafür, dass in der Discussion sonst vom Sabbat nicht die Rede war.

19. Hier ist mit Jeruschalmi, d. Ed. CP und Pardes במה קורין zu lesen. So hat auch C Cap. XX 12, darauf weist auch die Antwort בעניין כלות wie Pardes Nr. 25 und auch C in Cap. XX richtig hat. Ebenso בשל שבת ור"ח. Die Lesart כמה hat auch CM und passt sie allerdings auch für den Text des Jeruschalmi. Es wird bestimmt, dass am Sabbat-Chanuka-Neumond Num. 7 gelesen werde. In älteren Zeiten wurde die Wochensidra abgesetzt und eben nur ויהי ביום כלות vorgetragen. vgl. Cap. XX, 12; Meg. 29 b. ist bereits bemerkt, dass zuerst die Sidra, dann die beiden Abschnitte von Chanuka und vom Neumonde vorzutragen seien. Damit stimmt XVI, 3 überein. Das במה קורין . . בעניין כלו' kann sich entweder auf den älteren Usus, oder auf die besonderen, das Fest auszeichnenden, zur Wochenlection hinzuzufügenden Stücke beziehen. s. Cap XVII Note 25.

20. Der letzte der Vortragenden, der auch den Propheten liest, recitirt aus der Tora den Satz vom Sabbate und vom Neumonde Num. 28, 9—15. vgl. XVII, 3. לר"ח הוא קורא וביום השבת ובראשי חד'. Die Maftirlection aus den Propheten für diesen Sabbat ist nach XVII 9, Ezechiel 46, 1. welches Stück, obwohl für den Sabbat-Neumond festgesetzt, doch seines Inhaltes wegen auch manche Beziehungen zum Chanukafeste hat, z. B. vom Fürsten und vom Tempel der Zukunft. Nagar will, dass der letzte Lector, der Maftir, am Sabbat-Chanuka-Neumonde aus der Tora von Chanuka lese, aber das Stück aus den Propheten für den einfachen Sabbat-Neumond vortrage, und erklärt in diesem Sinne uns. Stelle והמפטיר בשל שבת ור"ח. Obwohl מפטיר in uns. Tractate für das Lesen des prophetischen Stückes gebraucht wird, so scheint doch die Erklärung gewagt, dass hier, wo nur nach der Lection gefragt wurde, blos die des Chanuka bestimmt, die des Neumondes übergangen und nur bemerkt sein soll, der letzte Lector, der aus der Tora für Chanuka ביום כלות vortrug, habe das prophetische

Stück für den Sabbat-Neumond zu sprechen. Pardes, welchen Nagar für sich anführt, scheint eher unsere Auffassung zu theilen. So Nr. 24 Ende. אשכחן במס׳ סופרים. דשאל ר׳ יצחק . . . בענין כלות מפטיר ושבת ר״ח (בשבת ור״ח wohl) ואלא מהו ניהו שבת ור״ח מדתני ובראשי חדשיכם ואמרינן דמפטירין מדי חדש ומדי שבת ואמרי ואם חל ר״ח טבת בחול מוציאין ב׳ .Nr. 20 und 198 היינו ר״ח ושבת. וקורין ג׳ בשל ר״ח ואחד של חנוכה דהא לא קרי מפטיר בשל ראש חדש. Aus letzter Stelle ist ersichtlich, dass, wenn die Rosch-Chodeschhaftara gelesen wird, der Maftir auch aus der Tora das Rosch-Chodeschstück liest. vgl. Meg. l. c, und RGA. d. Gaonen (Lyk) Nr. 45, שבת ור״ח חנוכה בשל ר״ח מפטיר או בשל חנוכה ואמר בשל חנוכה. vgl. Pardes Nr. 23 Ascheri Sabbat II, 13 und Mordechai das.

21. Der zweite Satz der Halacha, von der Lection des Chanuka-Neumondes am Wochentage beginnt mit שחל להיות בחול, Cap. XX das. mit חל להיות. Der Umstand, dass das Ständige den Vortritt vor dem Zeitweiligen hat, spricht dafür, dass 3 Personen die Neumondslection vornehmen und der vierte sich mit der des Chanuka beschäftigen soll, und ist diese Meinung in Jeruschalmi und Babli massgebend. Eine zweite Meinung will, da ja am Chanuka nur 3 lesen, der 4. also des Neumondes halber vorgerufen wird, dass dieser das Neumondstück und die ersten drei das Chanukastück vortragen. Hier wird die erste Methode für den ersten Tebet-Neumondstag, die zweite für den zweiten Tag des Neumondes festgesetzt, um beiden Meinungen gerecht zu werden. Die Ordnung des zweiten Tages wird damit entschuldigt, dass ja die Bevorzugung des Ständigen schon am ersten Tage stattgefunden habe. XX 12, wird noch hinzugefügt, dass in vielen Jahren nur die regelmässige Lectionsordnung des ersten Tages, mit dem Vortritte des Neumondes stattfindet, da nach der Kalenderordnung Tebet oft nur einen Neumondstag hat. שאין חשבון ר״ח ביום שני (C hat מיום שני) אלא בזמן שהשנים כסדרן. Nur für die kalendarisch regelmässigen Jahre, welche 2 Tebet-Neumondstage haben, ist die Leseordnung des zweiten Tages mit dem Vortritte der Chanukaparascha angesetzt. כסדרן wird das Jahr genannt, in welchem Tischri 30, Cheschwan 29 und Kislew 30 Tage hat, die Monate also, was die Zahl ihrer Tage betrifft, alterniren.

vgl. Maimuni. Jad. Kidusch hacho. VIII, 6. Tur O. Chaim 428. Dies ist der einfache Sinn dieser bisher anders aufgefassten Stelle Cap. XX, 12. Ueber die Berücksichtigung und Hervorhebung des Neumondes wenigstens am zweiten Neumondstage ist Jeruschalmi להודיעך שלא בא הד' אלא בשביל ר"ח und Babli Succa 54 b zu vergleichen, wonach auch durch Bevorzugung des Neumondspsalmes der Beginn des Monates bekannt zu machen ist. ר"ח שחל להיות בשבת שיר של ר"ח דוחה שיר של שבת . . ליקדם . . vgl. X Note 7. א"ר יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו . . היכרא

22. CM hat והואיל וקרא תחלה בשל ר"ח für das והואיל קרא תחלה בכל der Ed., welche die verbesserte Lesart im Cap. XX, 12 hat. CM hat Cap. XX, 12 יקרא ג' בשל חנוכה für קורא ג' לחנוכה der Edition.

23. שיטה, Reihe Zeile wird in den rabbinischen Schriften für Ordnung, auch für Lehrmeinung gebraucht. Jeruschalmi Berachot IX ר' יודין בר יצחק אמר בה ד' שיטין, wo unter dem Worte wie hier ein ganzer Gegenstand ענין verstanden wird. s.Misch. Negaim 10, 6. Rabb. Lev. 2. Rabb. Ruth 4.

24. C und CP haben correct דורש für דרוש der Edit. Die eigentliche Stelle dieses Satzes ist XIV, 2. s. das. Note 19.

8 25. CM und CP haben לא יפחתו לה für לו des C und d. Ed., welches auch Jeruschalmi hat. Der Bestimmung des Jeruschalmi, welche die Lection eines Liedes durch nur 1 Person festsetzt, wird der Satz angeschlossen, dass das Warnungslied Deut. 32 von nicht weniger als 6 Personen zu lesen ist, wohl in derselben Ordnung wie das Lied, in 6 Absätze getheilt, im Tempel von den Leviten an 6 Sabbaten gelesen wurde. s. Rosch Haschana 31 a. Der erste Absatz beginnt V. 1 האזינו, der zweite V. 7 זכור, über den Anfang der folgenden Absätze schwanken die Meinungen. Unsere Hal. bestimmt: 13 ירכיבהו; 15 וישמן; 29 לו חכמו; 36 כי ידין. Diese Eintheilung entspricht dem Gedankenzuge des Liedes. 1—6 Einleitung, 6—13 Auserwählung Israels; 13—15 die Fürsorge im Lande Kanaan; 15—29 die Sünde und die Strafe; 29—36 Gedankenlosigkeit und Uebermuth der Feinde; 36—43 die Abgötterei im Gegensatze zur Gottesmacht, Strafe der Feinde. Vers 13 und 14 wurden wohl, wie überhaupt die Verse in poetischen Stücken

eine andere Eintheilung hatten, für mehr als 2 Verse gezählt. vgl. Cap. IX Note 8. CP hat לו חכמו. b)

26. Die Edit. und CP haben ויש לה פסוק. . . . Vor und nach dem Liede bleibt eine Zeile leer.

27. . . . . כנגד כך נהגו לעשות שיטותיה liest Nbg. zur folgenden Hal. Landa erklärt es als Begründung der Sitte, auf jeder Seite der Tora 72 Zeilen zu schreiben, entsprechend den 70 Zeilen des Liedes und den 2 leeren Zeilen. s. Cap. II Nt. 17.

28. Die Anfänge der Zeilen dieses Haasinu-Liedes werden 9
bezeichnet. C. hat וסימן, die Ed. סימן; das in der Edit. fehlende הצור haben Cs und CP.

29. Cs, CP haben nur שחת, die Ed. שחת לו בניו.

30. Cs, CP חמאת für חמאה der Ed.

31. Maimonides lässt die Zeile בני בשן beginnen. Der Parallelismus des gebrauchten Verbindungs-Waw spricht hiefür. חמאת בקר והלב צאן, עם חלב כרים ואלים, בני בשן ועתודים.

32. Cs, CP ותיקד für ותוקד der Ed.

33. Cs, CP אשביתה für אשביתם der Ed.

34. C und CP ומשדמת für משדמת der Ed.

35. ועל עבדיו für על עבדיו der Ed. CP hat nur ועל.

36. Gegenüber der Lesart CM. ר' זעירא ור' ירמיה halten 10
wir die unsere, die auch Ed. und Jeruschalmi haben, aufrecht. Seira II hatte den Satz von s. Lehrer Rab. Jeremia gehört, vgl. Tosaf. Menachot 40b. ר' זירא.

37. Wie der Gesang d. Moses am Meere wird auch das

---

b) Wir verzeichnen hier die anderen Meinungen. Raschi und Tosafot R. Haschana: 13 ירכיבהו; 19 וירא; 27 לולי; 36 כי ידין. Für diese Eintheilung spricht die Gleichmässigkeit, da die ersten 3 Absätze je 6, die anderen 8 Verse enthalten. R. Paltoi nach Raschi Pardes Nr. 12, Alfasi und Maimonides lesen die Zeichen הזיו לך: V. 13 ירכיבהו die Sünde Israels; 19 וירא die Strafe; 29—40 לו חכמו, Sünde und Gedankenlosigkeit der Feinde; 40 כי אשא Strafe der Feinde. (streng nach der logischen Eintheilung des Liedes). Natan Romi und R. Chananel haben ירכיבהו . . וירא . . לו חכמו, lassen aber den letzten Absatz Vers 36 כי ידין beginnen. R. Hai, (citirt Eschkol und Orchot Chaim) hat 7 זכר die Erinnerung an die alte Zeit; 10—15 ימצאהו die Fürsorge während der Wanderung und in Palästina; 15 וישמן die Entartung und Strafe; 27 לולי. Die Gedanken des Feindes, die Gegensätze; 40 כי אשא die Strafe der Feinde.

Lied d. Debora Jud. 5 in wechselnden Zeilen geschrieben, deren eine an den beiden Enden ein Wort, in der Mitte einen grösseren Satz, deren zweite 2 grössere Verstheile an den Enden und die Mitte leer hat, so dass der kurze obere Verstheil gleichsam auf dem breiteren, in der tieferen Zeile stehenden ruht. Vgl. Cap. I Note 59. Das dort von אז ישיר Gesagte gilt hier in erhöhtem Masse. Das Deboralied besteht theils aus Versen die 3 gliederig sind (3, 6, 7, 10 ,12, 16, 21, 24, 27, 31) theils aus solchen, wo 2 aufeinander folgende Verse 2 und 4, zusammen 6 Glieder haben (4 und 5; 8 und 9; 13 und 14; 17 und 18; 19 und 20; 22 und 23; 24 und 25; 28 und 29.) Vers 11 und 30 sind fünfgliederig. Da bei dem Abschreiben dieses Gesanges der 2gliederige Parallelismus Deut. 32 nicht anwendbar war, wurden 3 Glieder in die Zeile gesetzt und als sich diese zu schmal erwies, fand nur je ein Wort des ersten und letzten Gliedes in der Zeile Raum, während die andern Worte in zweigliederige, gleichsam Supplementzeilen gesetzt wurden. Der Vers beginnt auch nie mit der Zeile, sondern gewöhnlich mit dem Stücke in der Mitte der 3 gliederigen Zeile. So wird der 3 gliederige Vers in 5, der 6 gliederige in 10 Absätzen geshrieben.

שמעו מלכים האזינו

רזנים   אנכי ליי׳ אנכי אשירה   אזמר

ליי׳ אלהי ישראל   יי׳ בצאתך

משעיר   בצעדך משדה אדום   ארץ

רעשה גם שמים נטפו   גם עבים נטפו

מים:

38. Der kurze Halbziegel heisst אריח, wahrscheinlich, weil er an der Luft getrocknet wurde, (לבנה 3 Tefach. אריח halb so lang. Erub. 13 b Ketub. 77 b) auch כפים von seiner einem Holzstücke ähnlichen Form. Misch. Erubin I, 3. Bab. Batra 2a Tosaf. Schw. כפיסין und Lipm. Heller. Der kurze Verstheil wird nach R. Tam. und Nachmanides אריח genannt. Nach Raschi und Maimuni kommt אריח die Schrift über לבנה den leeren Raum, wie beim Verkitten 1 Ziegel die Verkittung zweier festiget. Diese Schreibeweise ist nur für das Lied am Meere und das d. Debora vorgeschrieben. So Jeruschalmi s. Frensdorf Mas. m. S. 385 Note. vgl. Megilla 16 b wo die Stelle

allgemein gefasst ist. Ueber כל השִׁירות s. N. 11. Ueber die Schreibeweise d. Ps. 18 s. XIII. 1 und Delitzsch Commentar d. Ps.

39. Die Anfänge der 30 Zeilen des Liedes Exod. 15 11
werden angeführt. Die Ed. hat correct die 25. Zeile יעבר; da bei allen dreitheilig geschriebenen Zeilen der letzte, aus einem Worte bestehende Theil dem Inhalte nach zur folgenden Zeile gehört, wird das Ende der 24. Zeile nicht כאבן sondern עד sein.

40. Lonsano hat die letzte Zeile הים. Das Wort gehört zum früheren Verse. Maimenides hat את מי.

41. 65 Die Zeilenanfänge des Debora-Liedes Jud. 5. C 12
und CP ותשר, Ed. ותשר דבורה.

42. Ed. und CP haben correct 4 Zeilen durch חדשים, אם, בישראל, אם, bezeichnet. Da auf das אם (שקמתי) auch בישראל folgt, so wurden zwei Wörter im C irrthümlich ausgelassen. (חדשים אם).

43. Aus Ed. und CP. richtig על.

44. Aus CM und CP ״י nach dem Worte פרזונו.

45. Cs correct סופר, welches in der Ed. fehlt.

46. C correct כן für בן. der Edit. . . . .

47. C und CP correct שכן für שכב.

48. Die Edit. und CP correct ״ nach d. Worte יושביה.

49. Cs, CP ראשו für לראשו der Ed.

50. Zwischen ראשו und שדוד sind zu grosse Verstheile (17 Wörter), als dass sie in eine Zeile unterzubringen wären. Will man die 65 Zeilenanfänge des Liedes herausbekommen, so wird man hier wohl רגליה, כרע ergänzen müssen.

ראשו ומחקה וחלפה רקתו בין רגליה
כרע נפל שכב בין
רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל
שדוד.

51. Auch hier ist die Zahl der Wörter zu gross für eine Zeile. Wir nehmen an, das לה hinzuzufügen sei.

שרותיה תעננה אף היא תשיב אמריה
לה הלא ימצאו יחלקו שלל רחם
רחמתים לראש גבר . . . .

Capitel XIII.

1 1. Die Schreibeweise des Siegesliedes II Sam. 22, Ps. 18 wird zwar von keiner bestimmten Halacha angegeben, der geschickte (מובהק hervorragende, glänzende) Libellar schreibt es und überhaupt die Ps. Proverb. und Job in Verstheile nach der Einleitung, den Ruhesätzen und dem Versende. Das מרצפן der Ed, drückt die kalligraphische Anordnung nach symetrischen Gliedern aus. Cs מצרפן, er fasst sie in diese Versform. CM hat לבלר מובחר.

2. Die Ed. hat 1 Lesart במפתחות באותיות בסוף. CM בפתיחות באותיותיה וסוף, die 2. Lesart der Ed. בפתיחות באתנחייתא וסוף פסוק lautet nach C בפתיחות באתנחיא ובסוף פסוק CP בפתיחות באתנחיא ובסוף פסוק. Geiger (Jahrb. III S. 94) verwirft die 2. Lesart, die im Tractate die Bekanntschaft mit den Accenten voraussetzt, die überdies hier falsch angewendet wären, da in den Ps. Proverb. und Job das Ole-Wejored die Stelle des Etnach vertritt. Hupfeld (Stud. und Kritiken 1837) hat aber dargethan, dass, wenn auch die anderen Accente jünger genannt werden müssen, doch das den Vers theilende Etnach und das ihn abschliessende סוף פסוק alt sind, und wie die alte Masora dem Tractate bekannt ist, so werden ihm die alten Verszeichen nicht fremd geblieben sein; סוף פסוק kommt übrigens auch sonst im Tractate vor. vgl. Cap. III Note 9. Was den Einwurf betrifft, dass das Etnach den Vers in den Büchern א'מ'ת nicht theile, so belehrt uns ein Blick in diese von dem Gegentheile. Mit äusserst seltenen Ausnahmen (Rebia) haben alle zweigliederigen Verse, welche weitaus die grosse Mehrzahl der Verse dieser Schriften ausmachen, das Etnach mitten im Satze, welcher durch dasselbe, wie die Verse der anderen Schriften in 2 ziemlich gleiche Theile getheilt wird. Nur in Versen, welche mehr als 2 Glieder haben, bildet das Ole-wejored die Hauptpause und schliesst meist eine Einleitung, eine Apostrophe, einen Vordersatz ab. Aber auch in diesen Versen trägt der auf die Einleitung folgende Hauptsatz in der Mitte das Etnach. Eben dies ist der Fall, wenn der Einleitungssatz anstatt des Ole-wejored einen anderen trennenden Accent hat.

vgl. Sal. Dubno Anmerkung zu Schaare Neïma Capitel IV; Luzzato Gram. di accento. und Cap. XVI Note 39. Dass man die poetischen Schriften, wie nach unserer zweiten Lesart bestimmt wird, in kurze Verstheile, nach der Aufschrift und Einleitung, dem durch das Etnach bezeichneten Ruhesatze und nach dem Versende, unter Belassung von leeren Zwischenräumen zu schreiben pflegte, beweisen die Manuscripte der Bibel. Die Aufschriften nehmen die Mitte der Seite ein, und die Verstheile, nach אתנח und סוף פ׳ gesondert und durch freien Raum getrennt, stehen sich in der Zeile gegenüber. So in den Mpten. der k. Hofbibliothek in Wien und nach Eben Sapir II 177 auch im alten Cod. d. שר שלום. Diese Anordnung glauben wir auch in der 1. Lesart zu finden. Als die Accente neu waren, wird der Name der Tonzeichen geschwankt haben, und so wird man סוף den Accent des Versendes, אות, (aramäisch אָת) das Zeichen der Ruhepause (את נח) genannt haben. בפתיחות באותיות וסוף wären also dasselbe wie בפתיחות באתנחייא וסוף פסוק. Von Schapira wird die erste Lesart dahin erklärt: Man verbinde die Sätze durch angefügte Anfangs- und Endbuchstaben. Geiger findet in derselben ausgesprochen: Dass man die Verse mit offenen Räumen und Buchstaben (?) am Schlusse der Zeilen einfasse. Die Sitte, die poetischen Bücher stichenweise zu schreiben, ist sehr alt. Auch die LXX schreiben so und Hieronym. prof. in Jesaj. deutet an, dass er die Stichen in den poetischen Schriften vorfand.

3. Die Esterrolle, die am Purimfeste vorgetragen wurde, 2
war dem Volke als historisches Beispiel der Rettung auch in späteren Zeiten theuer, und wurde ihrer Scriptur dieselbe Sorgfalt wie dem Pentateuche zugewendet; daher sollten die Zeilen liniert werden. Vielleicht trugen die Bedenken, die man anderseits gegen das Buch Ester, in welchem kein Gottesname vorkommt, und gegen seine Canonicität hatte, (im 1, Jhdte Melito von Sardes, im 4. Athanasius, Gregor von Nazianz) dazu bei, dass man die Würde und Bedeutung des Buches durch die Pünktlichkeit der Schreibeweise bekunden wollte. Das Purimfest ist übrigens schon II Makkab. 15, 36 und in Joseph Antiq. XI. 6. vorausgesetzt und gekannt.

4. C מפני שספר נקרא, Ed. ספר נקרא, CP שנקרא ספר. Die

Pünktlichkeit bei der Anfertigung der Esterrolle ist dieselbe, die in Bezug auf die Tora beachtet wird; wie die letzte führt auch die erste den Namen ספר. Dieser Grund ist eine weitere Ausführung der Gleichstellung dieser Rollen in Megilla 19 a wie sie R. Acha in Scheeltot Purim Ende hat. Jerusch. Meg. I, 1. weist auf דברי שלום ואמת ונא׳ אמת קנה ואל תמכר hin. vgl. Meg. 16 b. s. S. ben Aderet RGA. Nr. 1220.

3 5. Der Tod der Hamanssöhne, Ester IX 7—10 so wie die Aufzählung der besiegten Könige, Josua 12, 9—24. wird in Liedesform geschrieben u. z. die grösseren Theile der Absätze rechts und, nach einem freien Raume, links ebenfalls in allen Zeilen übereinander das kurze, wiederkehrende Wort. Als Grund für diese Schreibeweise wird angeführt, dass auf dem Gipfelpunkte der Erzählung in Ester dem Auge kalligraphisch dargestellt werden soll, dass der Grössenbau der Bösen, hoch und ohne breite Grundlage, leicht zusammenstürzt. Die Gewohnheit, Stücke, in denen dasselbe Wort oft und in einem gewissen Parallelismus wiederkehrt, in Liedesform zu schreiben, bezeigt, wie Hupfeld l. c. mit Recht bemerkt, die Neigung, welche die hebräische Literatur zur Poesie hat. vergl. Kohelet 3, 1—9. Das כל השירות חוץ מזו ומלכי כנען Meg. 16 b hat auf die Schreibeweise in Liedesform Bezug. s. Frensdorf M. m. 385 und Cap. XII No. 38.

6. CM und CP haben correct wie Jerusch. כל בנין דכן.

7. Im Jeruschalmi ist hier למצוה או לעכוב zu lesen. Es wird gefragt, ob diese Schreibeweise blos empfohlen oder strenge angeordnet sei, worauf im Jeruschalmi mit den Worten, welche die folgende Hal. bilden, geantwortet wird, es sei dies strenge Regel. CM hat למצוה ולא לעיכוב; CP למצוה ולעכוב.

4 8. Im Jeruschalmi lautet der Satz א"ר; die Ed. Cs und CP haben jedoch אמר ר׳ יוסי.

9. Cs und Jeruschalmi haben correct לר׳ חנינא בר אחויה דר׳ הושעי׳ für בר חנינא אחויה של ר׳ יהושע. R. Chanina, der Brudersohn R. Oschia's wird angesprochen.

10. Die Stelle ist hier abgekürzt und lautet im Jerusch. נהיר את כדי דהוינן קיימין קדם חנותה דר׳ הושעיה חביבך עבר ר׳ בא בר סבביך ר׳ אבא זבדא ושאלנון ליה ואימור בשם רב לעיכוב. Die Ed. hat מחוי ר׳ אבא בר זבדא ואמר בשם רב בר זבדא ושאלינון בשום רב, C.

חביבך ר' אבא בר זבדא ושאילנ' לי' CP, חביךך ר' אבא בר זבדא CM ואמר בשם רב. Doch ist der Name Aba bar Sawda hier befremdend. Wie soll dieser, der im 2. Amoräergeschlechte lebte, mit R. Chanina, dem Zeitgenossen des 4. Geschlechtes verkehrt haben? Frankel Einl. in d. Jer. S. 89 schlägt daher vor, ר' בא בר ביזנא zu lesen.

11. Die Namen der 10 Hamanssöhne mit dem darauf fol- 5
genden Worte עשרת sollen in einem Athemzuge gelesen werden. Gegen d. Ed. und C עשרת בני המן עמהם hat CP עשרת בני המן, ועשרת עמהן, so liest Tur O. Ch. 690 auch im Jeruschalmi.

12. Ausser der Lesart der Ed. בכתבן צריך שיהא איש בראש 6
דבר ואת בסופה בששה שיטן עשרת בסופא דפא שחיץ תגין שמנהון כהדין ואת בסופה תהיה להם כמין סקוטראק נטרי' כדי שיפלו und der des C דרא ורואה ומברך א"ר יוסי בר אבין בכתבו צריך שיהיה איש בראש דפא בששה עשרת בסוף דפא שניץ ונהיץ כהדין קנטרא בהדין שפטי' ist noch die des CM איש בראש דפא . . . שנץ ונחץ כהדין מקונטרה . . . und d. CP איש בראש הדף ואת בסוף השטה בששה שטין עשרת בסוף דפא שנץ ונחץ בהדין קנטרא כדי שיפלו zu berücksichtigen. Wird hiemit Jer. nach Tur O. Ch. 691 איש בראש דפא ואת בסופה שניץ ונחיץ (ונחית in uns. Jerusch.) כהדין קונטרא und nach Hagahot Maim. und R. Jerucham איש בריש דפא ואת בסופה ועשרת בסוף דפא verglichen, so kann der Text des C geordnet und erklärt werden. ואת בסופה gehört zu איש בראש דפ'; das תהיה להם כמן דרא ist aus כמורדיא der folgenden Hal. verschrieben; ורואה ומברך ist eben so irrthümlich aus Hal. 8 hierher gekommen; für בששה עשרת ist wohl ויזתא עשרת zu lesen.; בהדין שפטי wird כהדין שפטי als Erklärung zu כהדין קנטרא zu lesen und beides als Einschaltung wie . . כדי שיפלו ולא תהיה aufzufassen sein. בכתבן צריך שיהי' איש בריש דפא ואת בסופ' ויזתא עשרת בסוף דפא שחיץ ונחיץ כהדין קנטרא (כהדין שפטי) כדי שיפלו ולא תהיה להם תקומה. Das Wörtchen איש rechts, darunter immer die Namen der Hamanssöhne; ואת links auf der Blattseite, an deren unterem Ende . . ויזתא עשרת. Dieses עשרת ist breiter und darüber steht die Reihe der ואת wie die hohe, tief eingefügte, stachelige Stange. שחץ ist biblisch. נחץ die aramäische Version für נקר Prov. 30, 17; das griechische קנטרא ist den rabb. Schriften geläufig. s. Mischna Kelim XIV, 3. Aruch Musaffia קנתר; שפטי (aramäische Version für שבט Prov. 10, 13) ist eine später hinzugefügte Erklärung

zu קנטר׳. Die graphische Anordnung stellt dar, dass „hoch an luftbewegter Stange hangen die Hamanssöhne und fallen hin. vgl. Meg. 16 b שלא תהא תקומה למפלתן und Masora Ester 9, 9. שיפלו ולא יקימו למפלתן.

13. Mit dem Worte תקומה endiget die Hl. in d. Cs und CP. Die Edition hat den folgenden Satz aus Targum scheni.

14. Die später verfasste aramäische Version der Propheten und d. Hagiographen wurde R. Joseph zugeschrieben, da es bekannt war, dass dieser eine aram. Uebersetzung angefertigt habe. Der Inhalt des Zusatzes zu המן בן המדתא, eine dem Haman angedichtete Genealogie, deren einzelne Namen dem Schimpfe Ausdruck geben, mit dem man dieses Judenfeindes gedachte, darf nicht befremden. Haman galt im Zeitalter des תרגום שני als das Sinnbild der Feindseligkeit und Bosheit, die Agada häufte dafür Schmach auf sein Haupt. Die Geschlechtsfolge wird bis auf Esau zurückgeführt, ebenso wird in diesem Targum die Ahnenreihe Mordechai's bis auf Jacob verfolgt. Ueber die Etymologie der Söhne Hamans s. Knobel Com. und Nöldeke „Ueber die Amalekiter" Göttingen 1864.

15. Im Targum בר המדתא אגגיא worauf noch בר סרח „Sohn des Stänkers" folgt.

16. Im Targum בר בוזה, Sohn der Verachtung.

17. J. Targum אפלוטס. Plutos, der Name des heidnischen Gottes, galt den Israeliten als besonders verabscheuungswürdig. Nach der Lesart אפליטוס wäre es vielleicht „der Angespuckte" zu erklären. Die aramäische Version von ולא תקיא ist ולא תפלט. Lev. 18, 28.

18. J. Targum hat wohl irrthümlich ריוסף; בר דיום ist „Sohn Jovis." s, vorige Note, Vielleicht ist טיים zu lesen „Raubvogel." Aram. Version v. העיט ist טייסא. Gen. 15. 11.

19. Von זוטא der Niedrige. Im Targum דיוסים, (in schlimmer Lage δύσθετος?)

20. Im Targum פדום Fass. M. R. Hasch. III. 7. התוקע לתוך הפיטס (vielleicht v. πύθω faulen „der Verwesende."

21. Nero, der Feind der Juden; Im Targum fehlt das Wort, wofür בר מעדי gesetzt ist „Krankheit". קול כחולה aramäisch כמעדיא. Jer. 4, 31.

22. Der Listige. בעל und עקן. Jerusch. B. Kama 10 בר

עקן) נש דעקין הוה ist eigentlich Druck. Hieros. Targ. Num. 12. 12 והות תמן בעקנא).

23. Der gut Zerriebene. (Rabba Lev. 33 מהו הצדא א"ר אב' ב' כהנה אנטוס .... ὀντῶς, gut, wirklich;) die arm. Version d. מרוח אשך ist מרים פחדיא. Lev. 21, 22. Vielleicht ist hier an ἀντι und μῶρος zu denken = der Ungesittete.)

24. Fehlt im Targum. Vielleicht Ares. s. N. 17 und 18.

25. Im Targum הרידום. Herodes lebte als Tyrann im Andenken der Juden.

26. Gicht. Cholin 51a.

27. Vielleicht בר נגד, die Peitsche. Doch kann בר נגר aufrecht erhalten werden, und würde es einen wilden Vogel bezeichnen. דוכיפת ist aramäisch נגר תורא Lev. 11. 19. בר נגר kann auch Sohn des Zimmermannes bedeuten.

28. S. Note 14 Ende. Vor בר עמלק hat d. Targum noch בר אגג בר סומקא; סומקא bedeutet der Rothe, Blutige.

29. Unrechtmässiger Sohn des Elifas von einem Nebenweibe.

30. Targum hat ונטיל יתיה ושוי ית כורסיה.

31. Das Schmähwort דקדם שבריה גיניניה, der Abstammungsliste angefügt, fehlt im Targum vgl. Bab. Meg. 15 b רבה א' לפני שבר גאון. Vgl. auch die Verwünschung R. Ester אשר הגל' ושם רשעים ירקב.

32. Für א"ר חמא א' זעירא des C. hat die Ed. א"ר זעירא. 7
CM א"ר חנינא א' זע'. CP. א"ר אילפא א' זע'. Meg. 16 b. א"ר יוחנן. כמורדיא דדברות wie es Ed. hat, sagt, dass das Waw v. ויזתא hoch und gerade empor, wie die Ruderstange der Flösse ragen müsse. Nach CP wie Babli Meg. דלברות, wie die Ruder am Strome Lafros, s. Raschi B. Mezia 87a und Nat. Romi. Vgl. d. aram. Version ת"י, באניות, Deut. 28, 68 לבורניא. C hat, wahrscheinlich eine spätere Einschaltung, כמין לחי als eine Erklärung zu כמורדיא. Dieses Wort selbst kann irrthümlich in einen früheren Satz, s. Note 12. Masora Ester 9, 9. Frensdorf Mas. mag. S. 384 Note 4.

33. C. נחלקו בה, CM עליו CP בו d. Ed. בדבר. 8

34. Cs und CP חד אמ': וחד gegen חדא der Ed. CP. hat correct wie Jeruschalmi חד אמר פותח ורואה וגולל ומברך וחד אמר פותח ורואה ומברך. Vgl. Meg. 32a. Die eine, massgebende Mei-

nung geht dahin, dass nach dem Oeffnen und Anblicken der Torarolle die Eulogie zu sprechen sei, die andere lässt dies erst geschehen, wenn man die Tora zugerollt hat, welche nach der Eulogie wieder aufgeschlagen wird. Ueber diese Meinungen s. Babli. Vielleicht stehen sie mit dem Wortlaute der Eulogie in Verbindung. Während einige Formeln derselben sich im Allgemeinen auf die Tora beziehen und nicht direct die Lection ins Auge fassen, schliessen sich andere, wie על דברי תורה; . . לעסוק בדברי der Beschäftigung mit der Lehre an. Bei diesen letzten ist es passend, den Text vorliegend und offen zu halten, s. Note 42.

35. Die Stelle aus dem Jerusch. ist hier abgekürzt und lautet vollständig ר' זעיר' אבא בר ירמי' רב מתנה בשם שמואל הלכה כמי שאומר פותח ורואה ומברך מ"ט. s. E. Wilna und Cap. XXI. 7.

36. Dass auf das Oeffnen der Torarolle der Segenspruch folgt, wird aus Neh. 8, 5—6 gefolgert. Der Gottespreis, von dem Volke vor der Beschäftigung mit dem Gesetze gesprochen, ist jedenfalls eine sehr alte Einrichtung, s. Mischna Tamid 5. 1. Jeruschalmi Ber. I. מה ברכו זו ברכת התורה ואמרו עשרת הדברות und Nedarim 81a על עזבם את תורתי על שלא ברכו בתורה תחלה. Diese Eulogie gehörte zu den Hauptstücken der ältesten gottesdienstlichen Einrichtungen. Nach den Bedrängnissen des Exiles und den späteren Kämpfen für den Glauben, als das Volk sich viel mit seinem Schriftthume beschäftigte und dieses theure Gut, aus den Stürmen unversehrt hervorgegangen, ihm um so werther blieb, war es nur natürlich, dass diesem Brauche solche Wichtigkeit beigelegt wurde. C וכפתחו für ובפתחו der Ed.

37. Ed. und CP רבא א' בברכה, C ר' יוחנן א' בברכ' CM ר' גידל א' בשם המפ' ר' מתנא א' בברכה. Jerusch. מתנא א' בברכה.

38. Wenn der eine Lehrer meint, diese Toraeulogie wäre eine bedeutsame Einrichtung Esra's, folgert der Andere aus dem יי' האלהים הגדול, Esra habe den Gottesnamen in s. reinen Form, welche dem aus dem Exile zurückkehrenden Volke nicht geläufig war, wieder zur Anwendung gebracht. Ohne dass hier auf die Hypothese der Elohisten und Jehovisten eingegangen werden soll, ist doch so viel sicher, dass während die älteren Propheten und Dichter den Namen יהוה meist

rein und ohne Beisatz haben und bei ihnen das אדני יהוה und יהוה צבאות selten vorkommt, die exilischen und nachexilischen Propheten nur selten den einfachen reinen Gottesnamen gebrauchen und jene Beisätze, welche den Religions- und Lebensbegriffen Babylons verwandt sind, anfügen. Abgesehen von den historischen Einleitungen ויהי דבר יהוה und dem gleichsam belehrenden, auf den reinen Gottesnamen hinweisenden Gipfelpunkt der Rede וידעתם כי אני יהוה hat Ezechiel mit sehr wenigen Ausnahmen immer אדני יהוה; Chagai, Maleachi und Zachar. haben fast immer יהוה צבאות. Amos, der Prophet des nördlichen Reiches, hat יהוה ebenfalls meist mit dem Beisatze.

39. CM und CP haben והיכי מברך, die Ed. והכי מברך.

40. Wie ברוך יי' sich schon Gen. 9, 26. Ex. 18, 10 findet, so begegnen wir der alten Formel ברכו יי' Jud. 5, 2. Ps. 103 20 und 22. das. 134, 1; 135, 20 ברכו את יי' ebenso Neh, 5, 9. Im Tempel rief sie der Ordnungsbeamte dem Volke zu, woraus der Aufruf in der Gebetordnung vor dem Schema hervorging, vgl. X N. 15. Ebenso war ברכו der übliche Aufruf bei dem Tischgebete und bei der Lection der Tora. Mischna Berach. VII, 3 und 4. Das המבורך wird in der Bibel nicht auf Gott bezogen. In den Zeiten der religiösen Sectenbildung hat man Werth darauf gelegt, dass derjenige, der zum Gottespreise aufforderte, auch selbst das Bekenntniss ablege. So wurde bei dem Tischgebete das נְבָרֵך vorgezogen und bei der Toraeulogie המבורך angefügt. Jeruschalmi das. vgl. dort IX. 1 רב א' צריך לומר אתה.. Noch in Rabs Zeiten ist die Formel nicht sichergestellt ארפונהי דנהיג כר' עקיב' vergl. Berach 50a. Auch die christliche Liturgie kennt den Aufruf „Lasset uns beten“ den der Diaconus sprach. Const. Apost. VIII Cap. 9 und 10. Die übliche Erwiederung ברוך יי' ist hier, wo nur von der Eulogie des Lesenden gesprochen wird, nicht erwähnt, doch wird sie wohl in Gebrauch gewesen sein. Vgl. X. Hl. 8 ואמר ברכו או קדיש וענו אלו אחריו. Hingegen könnte man aus uns. Hl. schliessen, dass der Lesende, welcher die Eulogie sprach, den Ausruf des Volkes ברוך יי' nicht wiederholte. Saadia will, dass dies geschehe. s. Ascheri Berachot VII, 26.

41. CM hat hier ויחיד כשהו' משב'. Während bei der öff. Toralecture mit ברכו begonnen und dann der hier nachfolgende

Spruch . . . בא״י הנותן תורה מן השמים gelesen wird, kann der Einzelne, der des Morgens die Toraeulogie vor der Beschäftigung mit dem Gesetze spricht, das ברכו, da kein Publikum anwesend ist, nicht beginnen, und fängt den Spruch mit ברוך אתה יי׳ . . . an. Der Satz ויחיד כשהוא משכ׳ ist eingeschoben, da der öff. und der Privatlector die gleiche Eulogie sprechen. Dass dies der Sinn dieser oft missverstandenen Hal. ist, wird durch Or Sarua II. 46 sichergestellt, wo die Eulogie auf קס״ת bezogen wird. ובמס׳ סופ׳ כתובה ברכה אחרונה כמנהגנו וברכה ראשונה כתובה כך בא״י אמ״ה הנותן תורה מן השמים חיי עולמים ממרום בא״י נותן התורה.

42. Cs, CP haben wie Or. S. הנותן תור׳; für C. חיי העולמים במרומי׳ hat die Ed. und CP ממרומי׳. O. Sar. ממרום. Die ältere Gruss- und Dankesformel ברוך יי׳ wurde durch das jüngere, ebenfalls biblische ברוך אתה יי (Ps. 119, 12; I Ch 29, 10.) substituirt. Die Form des Segenspruches über die Tora hat lange geschwankt. Berachot 11 b behandelt wohl die Eulogie, die der einzelne am Morgen Lesende spricht, da aber der Segenspruch auch bei der öff. Lection derselbe war, so hat die Discussion auch auf diesen Bezug. Nur das הלכך נימרינהו לכולהו kann nach Ser. halevi Maor das. auf die öff. Vorlesung keine Anwendung finden, bei welcher später אשר בחר festgehalten wurde. Der Ausdruck זו המעולה שבברכות zeigt auf viele Formeln hin, die in Uebung waren. Uns sind bekannt:

a. אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא״י.

b. על דברי תורה. Hal. Gedol. Sidur Amram, wird von Raschi Pardes 53 vertheidigt, s. Ser. Halevi und Nemuke Josef.

c. הערב נא von Hal. Ged. Alfasi und Maim. als eigentliche Eulogie aufgefasst. Ueber die Lesart R. Tam's והערב s. Ascheri Berachot I, 13 und Baer Gebetbuch S. 37.

d. הנותן תורה מן השמים uns. Hal.

e. אשר בחר בתורה זאת וקדשה ורצה בעושיה. Debarim Rabba, citirt Pardes das. Dieser Eulogie ist wohl die der Haftarah אשר בחר . . ורצה nachgebildet. Der Oberpriester schloss am Versöhnungstage die Toraeulogie mit הבוחר בתורה, s. Note 45.

43. Die Ed, hat וגולל CP וגוללו woraus irrthümlich im in C. וגומר (aus וגו׳) entstand. Nach der Lection wird die Tora

zugerollt und die zweite Eulogie gesprochen, s. Maim, Jad, Tefilla XII, 5.

44. CM hat חיי עולם נטע, dieser Satz bezieht sich auf die Tora, welche in uns eine Pflanzung für die Unsterblichkeit ist. Agur und R. Jerucham lesen לחיי עולם נטעה בתוכנו. Vgl. תורה מן השמים חיי עולמים ממרום, s. hingegen Tur. O. Ch. 139. Jos. Karo das.

45. C. וכן בנביא הוא אומר für בנביאים אומרים der Ed. Die Eulogie 9
vor und nach der Haftara scheinen mit dem alten Gebete des Oberpriesters bei der Lection am Versöhnungstage in Verbindung zu stehen unb diesem nachgebildet zu sein, a) wie

a) Mischna Joma VII, 1 Sota VII, 2. Tosifta Joma III .berichten, der Oberpriester, welcher am Versöhnungstage aus der Tora las, habe 8 Eulogien gesprochen. על התורה ועל העבודה ועל ההודיה ועל מחלת העון ועל המקדש ועל ישראל ועל הכהנים ועל שאר התפלה ועל ירושלים (Misch. Babli hat noch ועל שאר תפלי s. Boraita Joma 70a, welche mit Ausnahme des Schlusssatzes auch in Tosift. zu lesen ist, wo eine andere auch Joma d. vorkommende Boraitha angefügt wird: ושאר תפלה תחנה ובקשה וחותם שומע הפלה. Jeruschalmi das. ist der Schluss der Eulogie angegeben. a. על התורה הבוחר בתורה. b. על העבודה שאותך לבדך נעבוד. c. על ההודיה הטוב . . להודות. d. על מחלת העון מוחל עונות עמו ברחמים. e. על המקדש הבוחר במקדש וא׳ ר׳ אידי השוכן בציון. f. על ישראל הבוחר בישראל. g. על הכהנים הבוחר בכהנים. h. על שאר תפלה שומע תפלה. Die erste Eulogie war demnach die bei der Lection der Tora gewöhnliche. (Joma כדרך שמברכין בביה״כ Tosifta על התורה כדרך שמברכין בביה״כ). So Raschi und Maimonides, Jad, hakipurim III, 11. s. dagegen Mai. Mischnacommentar). Jad. das. lässt Eulogie e mit השוכן בציון schliessen. Das Gebet für den Tempel u. Jerusalem wird eben in eine Eulogie zusammengefasst worden sein, woraus sich das Fehlen des ועל ירושלים in Mischna Jeruschalmi und Sota VII, 6, erklärt. Die Haftaraeulogien haben nun mit diesen Segensprüchen eine auffallende Aehnlichkeit. Die Sonderbarkeit des gleichsam eine Doppeleulogie bildenden Spruches vor der Haftarah. . . אשר בחר בנביאים הבוחר בתורה ist aufgefallen. RGA. Jomtob Zahalon. Jos. Karo Jad Tefilla, XII, 15. Obwohl der מפטיר eigentlich nur den Segenspruch über die Lection des prophetischen Stückes vorzutragen hatte, liess man ihn doch, indem man sich an die Form der oberpriesterlichen Eulogie hielt, auch הבוחר בתורה sprechen, welches den Schluss der Eul. a bildete. Die Haftaraeulogie חי וקים שמך, נאמן אתה, צדיק בכל הדורו׳, צור כל העולמי׳, entspricht sowohl in ihrem Inhalte als in ihren Wendungen der oberpriesterlichen הודייה-Eulog. c הטוב שמך, נודה לך ונספר תהלתך, אתה הוא לדור ודור, צור חיינו s. Edelmann. Der 3. Segenspruch der Haftara רחם mit dem Schlusse משמח ציון בבניה entspricht der Eulogie על המקדש ועל ירושלם e, welche nach R. Ida השוכן בציון endigte, und wurde nach der Zerstörung des Tempels

ja auch andere Gebete יוצר אור, אהבה רב׳, מודים, רצה an die Tempelgebete erinnern, und wie man es selbst in den ersten poëtanischen Zeiten liebte, den Gebeten die Form der alten, im Tempel gesprochenen Stücke zu geben. (So z. B. ist מי שענה nach den Maamadot-Eulogien gearbeitet, s. Taanit Mischna I, 5. Babli das. 16 b).

---

in der Textirung den veränderten Verhältnissen Rechnung getragen. Die 4. Haftaraeulogie שמחנו . . וישראל ישכון לבטח . . מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל ist ebenfalls die den Umständen angemessen geänderte Benediction des Oberpriesters על ישראל f. Der letzte Haftaraspruch על התורה ועל העבודה erinnert schon in s. Form an die oberpriest. Eulogie על העבודה b. Das oberpriesterl. על מחלת העון d., speciell für den Versöhnungstag bestimmt, fand bei der Haftara auch insoferne Ausdruck, als in der על העבודה-Eulogie die Bedeutung des jeweiligen Festes aufgenommen wurde. Am Versöhnungstage wird dieser Spruch wirklich auch mit מלך מוחל וסולח geschlossen. (Rokeach, Kolbo, Abudraham. Tur O. Ch. 621.) Hiebei wäre noch zu bemerken, dass die erste der oberpriesterlichen Eulogien אשר נתן . . תורת אמת וחיי עולם mit Hinblick auf Misch. Joma I, 5 in den Zeiten der Saducäer die Bedeutung haben konnte, dass der Oberpriester öffentlich seine Treue gegen das ganze geoffenbarte Gesetz und seinen Glauben an das jenseitige Leben, im Gegensatze zu den Sectirern bekundete. s. Note 44. Auch das letzte Gebet, welches der Oberpriester beim feierlichen Gottesdienste sprach, ועל שאר התפלה h, findet in der Ausführung der Maftirgebräuche seinen Ausdruck. Man betraute nämlich den Maftir mit dem Amte, das Gebet zu sprechen. Dies ist der Sinn des Satzes: המפטיר בנביא הוא פורש על שמע und des nach Misch. Meg. IV, 6 hinzugehörigen והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו s. Lip. Heller das. Das נושא את כפיו wird wohl nicht so nebenher in den Text gekommen sein. Nach der Tempelzerstörung, wo man die Erinnerungen aus dem Heiligthume festhalten wollte, leiteten wohl Priester, die geübt waren und eine Nachbildung ihres früheren Amtes darin suchten, den Gottesdienst. Sie mögen das Maftir, die Gebete vorgetragen und dann den Priestersegen gesprochen haben. Cap. XIV, 14 ist der Usus, dass der Maftir den Gottesdienst leitet, geradezu damit motivirt, dass er die Eulogie על העבודה zu sprechen hat. Ueber die Redaction dieser Mischna s. XIV Note 25. Auch andere Riten, die sich mit der Person des Maftir verknüpfen, erinnern an Gebräuche, welche beim oberpriesterlichen Gottesdienste statthatten. Wie dieser die Tora fasste, und sie dann durch die Hand der Würdenträger ging, Misch. Joma das., so hielt auch der Maftir vor der Lection aus dem Pentateuche die Tora und sie wurde den Häuptern der Gemeinde übergeben. XIV, Hl. 8, 9, 14. (vgl. שאין כבוד התורה יחידי und Babli Joma das. מביא כל אי׳ ואי׳ ס״ת משלו) So mag sich vorerst der Gottesdienst an hohen Festen gestaltet haben und ging dann auf die Sabbate über. Die

46. CM hat במשה עבדו; auch Amram und Maimonides lesen ובנביאי האמת והצדק gegen CP האמת וצדק. Diese Worte schliessen die Lehrer und Propheten neuer Secten aus.

47. Die ganzen Sätze צור כל העולמים und האומר ועושה מדבר ומקים שכל דבריו אמת וצדק fehlen in S. Amram, welcher die Eulogie nur sehr einfach hat.

48. CM und CP שכל דבריו; Maimonides אשר כל דבריו.

49. Die Ed. und CP אמת וצדק; C האמת והצדק. vergleiche Klazko E. Tefilla S. 124. s. Note 47.

50. C עומדים העם; CP עומדים כל העם. Die Ed. עומד העם. Die Sitte, bei religiösen Akten zu stehen, ist alt und kennt sie schon Homer. Auch im Tempel zu Jerusalem wurde der Dienst stehend verrichtet. Der Ausdruck עמד beim Gebete (vgl. Gen. 19, 27; I Kön. 8, 22; II Ch. 20, 5; Ps. 106, 30; Jer. 15, 1; 18, 20) ist der Bibel geläufig. vgl. Neh. 8, 5. Ueber den Priestersegen s. Sota 35 a לעמד ולשרת. Auch das Torastudium fand stehend statt. Meg. 21 a. Ebenso das Hauptgebet. Berachot 30 a. Bei gewissen religiösen Funktionen musste man stehen, (Pesikta d. R. Tobia citirt Ittur I Ende) und wird die Sitte, bei manchen Eulogien zu stehen, auf d. Jerusch. zurückgeführt. M. Coucy und Aron Kohen. vgl. Josef Karo Tur O. Ch. 8. Ueber die Sitte, bei dem Schema zu stehen, s. unsere Abhandlung חלוף מנהגים Nr. 1. Später dehnte sich die Sitte auf Keduscha, Jischtabach, Alenu und alle wichtigen Gebetstücke aus. vgl. Abrah. Gumbinen Orach Chaim 56 Note 4 und 51, 132, 134. Die Antwort des Volkes auf den Spruch des Maftir wurde in Palästina stehend, in Babylon sitzend gesprochen. vgl. Tosafot Pesachim 104 b Schw. חוץ.

51. CM und CP lesen נאמן אתה ה׳ . . .; Cs, CP ונאמנים דבריך für נאמנים דב׳ der Ed., CP תמיד תמלוך für תמיד ימלוך.

52. Ueber die Differenzen der Ost- und Abendländer s. uns. Abhandlung חלוף מנהגים l. c.

53. Die Entscheidung, dass bei Streitfragen relig. Inhaltes

Lection aus der Tora und Maftir wurden, wie ehemals der Opferdienst des Priesters, der Mittelpunkt der öffentlichen Gottesverehrung. vgl. Jeruschalmi Joma VII, 1. מניין לקריאת הפרשה ויעש כאשר צוה ה׳ את משה und das. Berachot IV. זה שעובר לפני התיבה אין או׳ לו בא והתפלל אלי׳ בא ועשה קרבנינו.

die strengere Sitte zu adoptiren sei, ist palästinensich. vergl. Aboda Sara 7 a und Tosifta Edajot. R. Josua b. Korcha will dies nur bei Fragen gelten lassen, wo es sich um bibl. Gebote handelt. Während R. Josef, der Babylonier, dieser Ansicht huldigt, blieb in Palästina die Strenge immer massgebend, da das הלכה כת"ק allgemeine Geltung erlangte und nur selten eine Ausnahme zuliess, z. B. באבל . . . הלכה כדברי המיקל בעירוב; vergl. Erubin 46 a Tosaf. Schw. דאמר. Ascheri Moed Katan III. s. uns. Abhandlung. Einleitung. Hier wird dies auf den Gebrauch des Aufstehens bei diesem Gebete angewendet. Zu vergleichen ist Chemda Genusa Nr. 68.

54. C und CP correct תלוי בלב für גלוי d. Ed. Da es Herzenssache ist, uud ja die ganze Schöpfung ihren erhabensten Zweck in der Gottesanbetung findet, so geziemt es beim Gottesdienste die strenge Form vorzuziehen.

11 55. Sidur Amram hat den eingeschalteten Spruch des Volkes nicht und lautet dort die Eulogie בא"י צור כל העולמים צדיק בכל הדורות האל הנאמן נאמן אתה הוא ה' ונאמנים דבריך ודברך אחור לא ישוב ריקם בא"י . . .

56. אחור fehlt in der Ed. Doch haben es Cs, CP, Amram und Maimuni. Es erscheinen hier 2 verschiedene Lesarten, vielleicht in verschiedenen Synagogen angewendet, nebeneinandergestellt aufgenommen. s. Klazko E. Tefilla S. 18 u. 124.

57. CP, Amram, Maimuni, Kolbo, Abudraham lesen in d. Eulogie רחם על ציון. CM hat נחם יי' אלהינו על עירך.

12 58. Für ולעלובת נפש der Ed. und CP haben Cs, Amram, Maimonid, Abud. ולעגומת נפש.

59. Cs, CP, Abudraham haben תנקום נקם, die Ed. תושיע. Maimon. hat תושיע במהרה בימינו ותבנה מהרה.

60. Cs מנחם ציון בבניה. Die Ed. und Abr. b. David, Jad, Tefilla XII 15 משמח ציון. Amram und Maimuni בונה ירושלים. CP מנחם ומשמח ציון בבניה.

13 61. Amram und Mam. haben hier die 15. Eulogie aus Tefilla את צמח דוד (Maim. עבדך) מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך בא"י מגן דוד . . . Pesachim 117b ist blos bestimmt, dass der Schluss der Eulogie מגן דוד laute. CP hat wirklich den Schlusssatz מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל ומגן דוד. vgl. Midrasch Sam. 26. המפטיר בנביא מזכיר אלהי דוד מצמיח ישועה לעמו ישראל. s. Bamidbar

Rabba 18 und Midrasch Tehillim 16. Baer, Sidur S. 97 bemerkt, dass nach Einführung der ברכת המינים das את צמח in die Haftara versetzt wurde, daher es Kallir in der Tefilla nicht kennt; später sei es wieder in die Tefilla aufgeonmmen worden.

62. Der Text der Eulogie, in der Ed. abgekürzt, ist auch in CM und CP voll ausgeschrieben. Im Abudraham ist der Satz כי בשם קדשך נשבעת לו שלא יכבה נרו לע' ועד ausgefallen, hingegen schliest die Eulogie mit מגן דוד.

63. Cs, CP correct ישכון für תשכון der Ed.

64. C und CP haben correct ועל העבודה, welches in der 14
Ed. ausgefallen ist, aber Cap. XIV ausdrücklich erwähnt wird. Ebenso hat es Maim. s. Abudraham. Sidur Amram hat für unsere Eulogie הנח לנו כי אתה אבינו ותמלוך עלינו מהרה כי אתה מלכנו בא"י מקדש השבת und soll in dieser Eulogie an Festtagen die Bedeutung des Festes hervorgehoben werden.

65. Zu יום הקדוש hat die Ed. פלוני eingeschaltet. CP hat יום הפלוני הזה חג הקודש הזה. vgl. die Formel für die Festtage Cap. XIX Hl. 3. Für den Sabbat haben Abudrah. und Maim. ועל יום המנוח הזה.

66. Die Ed. Abudr., Cs und CP לקדושה ולמנוחה לכבוד Maim. לקדושה ולמנוחה לחיים לכבוד ולתפארת CM ולתפארת לכבוד ולתפארת.

67. Die Ed; wie C את שמך תמיד אלהי ישענו. CM את שם תמיד אל חי וקים תמיד ימלוך עלינו לעולם קדשך תמיד. CP fügt hinzu ועד . . . Maim. hat blos על הכל אנו מברכין שמך. Abudraham את שמך תמיד יתברך שמך בפי כל חי תמיד לעולם ועד.

68. Cs und CP correct ואומר für ואומרים der Ed.; CP schliesst die Hl. mit שהיתה נתונה כבר. Am Sabbate wird die Heiligung Israels nicht erwähnt, da diese eine selbstständige ist, welcher die des Sabbates voranging, während die Feste eine Folgerung der Heiligung Israels sind. s. Beza 16 a Raschi und Scheeltot Jetro, so wie R. Nissim Alf. Beza. In Palästina, hatte der Gebrauch, מקדש ישראל והשבת zu lesen, sich lange erhalten. s. Jerusch. Berachot 8, 1 Beza das. und חלוף מנהגים Nr. 32.

Capitel XIV.

1 1. Die 7 Eulogien, welche der Maftir vorträgt, entsprechen den 7 zur Toralection vorgerufenen Lesern. Die Zahl der Lectoren am Sabbate sollte dem Volke bekannt und geläufig werden. Auch die 21 Verse, aus denen die Haftara zu bestehen hat, weisen auf die 7 Lectoren hin, deren jeder aus der Tora 3 Verse vorträgt. Der 22. Vers der Haftara erinnert an den Leiter des Gottesdienstes, der bei der Lection Assistenz leistet. Es ist kaum anzunehmen, dass die Maftireulogien bei dem Vortrage des prophetischen Stückes allein die Zahl 7 geben, obwohl das בא"י 7 mal vorkommt. vgl. XIII Hl. 9—11. Schon Tosaf. Pesachim 104 b Schw. חוץ spricht sich dafür aus, dass zu den 5 Haftaraeulogien die 2 Segensprüche gezählt sind, welche der Maftir bei der Lection der Tora vorträgt. s. Jos. Karo, Jad, Tefilla XII, 15. Vielleicht entstand die Sitte, den Maftir 5 Eulogien sprechen zu lassen, zur Zeit, als bei der Lection der Tora blos der erste und der letzte der Leser eine Eulogie sprach, so dass die Zahl aller Tora und Maftireulogien der Lectoren und des Maftir zusammen 7 waren; erst später, als alle Leser und auch der Maftir die Toraeulogien vortrugen, kamen auf diesen allein 7 Segensprüche. Cs, CP ולמה אמרו לאמרן כלם. die Edit. ולמה אמרו כולם; CP und Edition ברכות שבע כנגד שבעה, in C fehlt שבע כנגד.

2. C und CP haben hier קרואים wie in dem 2. Satze, die Ed. hat קוראים. vgl. XI Note 14 und 15. Der Ausdruck קרואים und קוראים wechselt, da die Lesenden zur Tora vorgerufen wurden. vgl. Tosifta Meg. III. s. Hal. 14. Jerusch. Meg. IV 1. 2. werden die Leser קרויות genannt. Ueber die Differenz der Babylonier und Palästinenser in Bezug auf das Selbstlesen und die Stellvertretung durch den Chasan siehe uns. Schrift חלוף מנהגים Nr. 47.

3. Cs, CP וכן אתה מוצא für וכן אתה אומר der Ed.

4. Jerusch. Meg. IV, 2, Bab. Meg. 23 a kennen nur die 21 Verse der Haftara, ebenso Capitel XII, 7. Dieser 22. Vers scheint eine spätere Einrichtung zu sein. Auch die Zahl 21

muss anfangs geschwankt haben, da man sich nicht immer an dieselbe hielt. So umfasst nach Meg. 23 b die Haftara aus Jeremias 7, 21 (bei uns die Haftara für צו) eigentlich nur 17 fortlaufende Verse. Möglich war die Haftara noch kürzer, da V. 23 כי אם את הדבר das masoretische Sidra-Zeichen hat und vielleicht dieser Vers die Haftara abschloss. s. Cap. XI Nt. 3 und die dort angeführte Tosifta.

5. CM hat חזן בית הכנסת. Indess heisst der Beamte auch Hl. 14 חזן הכנסת. Ebenso in Tosifta Meg. III. Dort ist auch ein Beamter ראש בית הכנסת, Synagogenvorsteher, genannt.

6. Diese bereits XII, Hl. 7 angeführte Hal. nach welcher 2
hier אבל תרגמו או דרשו zu lesen sein wird, erlaubt zur Bequemlichkeit des Publikums die Haftara abzukürzen, wenn ein Uebersetzer auch die aramäische Version vorträgt, oder ein Lehrer eine Rede hält. Jerusch. Meg. bestimmt für diesen Fall die Lection von 3 Versen. Babli 23b spricht von 10 Versen. vgl. die Lesart in Alfasi, wo der Bericht Nachman ben Aba's im Namen R. Nachmans angeführt ist. s. Erubin 34 b.

7. Cs haben שבעה für ששה der Ed. Dass letztes corrupt sei, beweist XII, 7 wo auch שלשה או ה' או שבעה vorkommt. Diese Zahlen sind, was die Lectoren betrifft, am Sabbat und an den Festen im Gebrauche, daher sollen ihnen auch die Haftaraverse entsprechen. Die Zahl 6 kommt nur am Versöhnungstage vor. Asulai glaubt, die Haftara soll im Falle der Anwesenheit eines Meturgeman an Festabenden aus 3, an Festtagen aus 5 und an Sabbaten aus 7 Versen bestehen. s. aber Jerusch. und XI Note 2.

8. Der Vortrag der kleinen Rollen an gewissen Festen 3
ist sehr alt. s. Halacha 18. Die agadistische Literatur steht in Beziehung zu diesem Brauche. Cant. Cant. wird im Midrasch auf die Erlösung aus Egypten gedeutet. Rabba Ruth Anfang שמעו עמי ואדברה nimmt Bezug auf die Gesetzgebung. Kohelet Rabba beginnt mit einer Erzählung, die das Freudenfest voraussetzt. (שעושין סעודה לגמרא של תורה שמעלין נדרים ונדבות). . Bei der Lection dieser Rollen ist eine besondere Eulogie על מקרא מגלה zu sprechen. Obwohl Hal. 18, wo die festlichen Zeiten bezeichnet werden, an denen die kleinen Rollen vorzutragen sind, קהלת nicht genannt ist, so wird doch die Sitte,

dieses Stück am Hüttenfeste zu lesen, unserem Tractate bekannt gewesen sein, und sich die Bestimmung der Eulogie auch auf קהלת beziehen. In Ed. und Cs fehlt hier קהלת, doch liest Aguda dieses Wort, ebenso Manhig Tischea beab Nr. 23. במס' ס' ראיתי הקורא בה' המגילות מברך על מקרא . . . Hagahot Mordechai Meg. I citirt aus dem Tractate ausdrücklich קהלת. Zu vergleichen ist Pesikta rab. P. מני אפרים wo für die Esterrolle die Eul. בא"י אקב"ו על מצות קריאת מגלת אסתר angesetzt ist.

9. Diese Eulogie ist zu sprechen, auch wenn das Stück nicht aus einer eigenen, blos dasselbe enthaltenden Rolle, sondern aus einer solchen vorgetragen wird, die andere heilige Schriften umfasst. Für שכתובה בכתובי' hat CP שנכתבה בין הכתובי', Aguda שכתובה בספרים. Hagah. Mordechai hat diesen Satz mit der folgenden Halacha zusammengezogen. מברך על מקרא מגלה ואם היתה כתובה בין הכתובים מברך על מקרא כתובים. Nach dieser Lesart spricht man על מקרא מ' blos, wenn eines der 5 Stücke aus der besonderen Rolle gelesen wird; sonst ist auch bei der Lection der חמש מג' das bei כתובים übliche על מקרא כתובים angezeigt. s. f. Note.

4 10. Wie bei der Lection der Tora, so wird auch bei der gewöhnlichen Lection aus den andern Büchern des heil. Schriftthumes eine Eulogie לקרות בכתבי הקודש gesprochen. Manhig liest הקורא בנביאים ובכתובים. Die Lesart scheint richtig, da man wohl auch für die aussermaftirliche Lection aus den Propheten eine Eulogie bestimmt haben wird. Die Formel בכתבי הקודש umfasst auch die Propheten. vergl. Mischna Sab. VII, 1. Die Lesart der C הקורא בתורה צריך לחתום ist corrupt.

5 11. Die Lection der Esterrolle, mit besonderer Feierlichkeit am Purim vorgenommen, wurde durch besondere Eulogien ausgezeichnet. Der Spruch שהחיינו, bei der Wiederkehr der festlichen Zeiten üblich, wurde gelesen nnd nach der Lection auch eine auf das Purimfest bezügliche Eulogie. זמן ist eine der ältesten Benediktionsformen, welche bei den verschiedensten Gelegenheiten, wie bei der mit den Festen wiederkehrenden Pflichtübung, bei dem Wiedersehen der Freunde, bei einem seltenen häuslichen und wirthschaftlichen Ereignisse gesprochen wurde. s. Berachot IX. Ueber die Formel שהחיינו s. Cap. XX Note 24. In unserer Hal. ist hier שעשה

ניסים nicht genannt, welche Eulogie bei Chanuka erwähnt wird. s. XX Hal. 6.

12. Cs und CP לחתום ולומר für לומר der Ed.

13. C, CP Maimuni haben, האל הרב את. CM wie Ed. und S. Amram lesen das האל nicht. s. Tur O. Ch. 692.

14. CM hat את דינך והנוקם את נקמתך והגואלך והמסייעך הרב את ריבך והמושיעך מכף כל העריצים. vgl. Jerusch. Meg. IV, 1 והנוקם את נקמתך הגואלך והמושיעך מכף עריציך. C und Ed. haben die Lesart ריבנו . . ריבנו . . נקמתנו . . והגואלנו wie Pesik. rabb. l. c. את נקמתנו והנפרע לנו מצרינו נקמתנו הגואל מכף עריצים und Megilla 21 b הרב . . ריבנו . . דיננו . . נקמתנו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו. CP והגואלך והמושיעך . . . David Dessau, Korban Eda, findet die beiden Versionen des Jer. und Babli in den erklärenden Worten der Hal. angedeutet. Die Version des Jerusch. lässt den Gedanken Ausdruck finden, dass Gott seine eigene Sache geführt habe עלבון שכינה, die des Babli spricht von der Rettung Israels. עלבונם של ישראל s. Note 17. . . . Doch findet sich die Form der Ansprache auch sonst in Eulogien. vgl. ברוך יודע מספר כולכם. Tosifta Berachot VII und Babli Ber. 58 b.

15. Ed. und CM העריצים.

16. E. ומושיע, CP והמושיע. C המושיע vgl. Babli Meg. das. u. die Form הנפרע לישראל מכל צריהם האל המושיע. Amram nnd Alfasi הנפרע לעמו ישראל. s. Note 18.

17. Cs und CP של שכינה für של תורה der Ed. s. Nt. 14.

18. Hier ist ein zweiter Lehrsatz aufgenommen, der den 6 Segenspruch in anderer Form anführt. Die Beracha nach der Lection der Esterrolle muss lange geschwankt haben, s. Meg. 21 b. und Note 16. C hat ועוד אמרו צריך, gegen d. Ed. שכן צריך.

19. Die Ed. und Mordechai Meg. III lesen hier אתה ה', hingegen fehlt in Mord. האל הנקמות, er liest משלם גמול לאויבינו ומגן לצדיקים ומושיע לישראל מכל שונאיהם.

20. In der Edit. fehlt ישראל ,welches Cs und CP. haben.

21. Die Segensprüche für die Guten und die Verwünschungen für die Bösen standen im Jeruschalmi ursprünglich ausführlicher, wie sie Tur O. Ch. 690 aus demselben und Or Sarua aus uns. Tractate citirt. א"ר פנחס וצריך שיאמר אחר מקר' מגלה ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל עכו"ם ברוכים

כל היהודים וחרבונה זכור לטוב. Asulai las in einer Hsch. ארורה ושתי וזרש.

7 22. CM. hat ורב ירמי׳, so auch Rab. Ester. Die Ed. und C wie Jeruschalmi ר׳ ירמי׳. vgl. Ber. Rab. 49.

23. Jeruschalmi und Rabba haben ר׳ יונתן für ר׳ יוחנן. So oft dieser Lehrer Nebukadnezar nannte, sprach er eine Verwünschung gegen ihn aus. C שחיק גרמי, Midrasch ש׳ עצמות, CM ש׳ טמרי (wohl טמיא) daraus das corrupte ש׳ שמוי der Ed.

24. B. Rabba das. רב כי הוה מטי להמן א׳ ארור המן . . ושם רשעים ירקב. Dies ist wohl die älteste Fassung des in Hal. 6 vorkommenden ורב אמר צ״ל ארור המן, und wird dies hier mit den Worten begründet, man müsse dem Guten seine Liebe, dem Bösen die Bosheit vergelten. Die Hal. ist abgekürzt aus B. Rab. angeführt. Der Spruch למיזגי . . . findet sich Pesikta Sachor und Tanchuma Teze.

8 25. Der Ausdruck פורש ע׳ שמע bezeichnet das öffentliche Lesen des Schema (allein oder mit seinen Eulogien). Vgl. Cap. X Note 15. Nun ist wohl kein Zweifel dass der Ausdruck פורש על (את) שמע für das יוצר אור vor dem Schema gebraucht wird. s. Misch. Meg. IV 7 כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס. vgl. Hal. 15 וקטן אינו פורש את שמע לומר יוצר אור. Der Sinn des Wortes in dieser Mischna המפטיר בנביא הוא פורש על שמע schien aber zweifelhaft, da die Haftara erst viel später als die Schema-Eulogien gelesen wird. Daher fand dieser Satz die Deutung, dass der Maftir das Schema bei der Hervorhebung der Tora vortrage. Eine zweite Meinung hält die gewöhnliche Erklärung aufrecht, dass der Maftir auch schon bei dem vorangehenden Morgengebete שמע und יוצר אור spreche, und wird diese Meinung Hal. 14 mit der Bemerkung unterstützt, dass ja die Maftireulogie על התורה ועל העבודה lautet, diese also sich auf den von dem Maftir geleiteten Gottesdienst beziehe. Es scheint, dass diese Mischna המפטיר בנביא הוא פורש על שמע, die beide Erklärungen zulässt, von unserem Tractate selbstständig gelesen wurde, während die folgende Mischna, welche, wie die späteren Mischnajot vom פורש על שמע im gewöhnlichen Sinne (יוצר אור...) handelt, die Form הפורש את שמע הוא עובר לפני התיבה הוא נושא את כפיו hatte, wie sie auch im Jeru. lautet. Die Redaction, המפטיר הוא פורס את

שמע והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו erscheint auch nach Alfasi und Tur O. Ch. 284 zweifelhaft. s. f. Note und XIII Note 45.

26. Der Zweck dieser Anordnung ist, dass die Funktionen wie möglich von einer Person vorgenommen werden und gilt diese Einrichtung auch für andere religiöse Uebungen. s. Jeruschalmi und Babli, vgl. Mischna Berachot VI, 6 א' מברך לכולן והוא אומר על המוגמר. und Jad, Schofar III, 13. Tur O. Ch. 53.

27. Der ganze folgende Ritus fand vor der Lection aus der Tora statt und leitete denselben der Maftir. s. Hal. 14 והמפטיר נתנו לחזן. So erklären den Satz auch Schibale haleket, Kolbo, Jos. Karo und Isserlein Tur O. Ch. 134. Die Letzten lassen Hl. 12 mit den Worten beginnen כשמוציאין ס"ת. Für diese Auffassung sprechen auch die Ausdrücke מיד נכנס ואוחז המפט' את התורה . . . היכי פותח. (s. Cap. XI, Note 12). Das מיד גולל ס"ת עד ג' דפין erinnert an Cap. III 10 אין פותחין בתורה פחות מג' דפין, und wird dieser Usus von den Sefardim auch festgehalten, die Tora vor der Lection gerollt und dem Volke gezeigt. Nachmanides, Bibelcomment. ki tabo, meint, indem er unsere Hal. erwähnt וכן נהגו. Vgl. auch והוא חוזר לכסות ראשי הקרואים. Or Sarua II, 42 bezieht aber unsere Hal. und somit den Vortrag der folgenden Verse durch den Maftir auf den Ritus nach der Toralection וגם שם במס' סופרים משמע שהמפטיר היה אומר כל אלו הפסוקים לאחר הקריאה. vgl. dessen Lesart והוא אחר התורה לכסות ראשי הקרואים. Note 48 und 53. Dass dies Aufrollen in manchen Gemeinden nach der Lection geschah, ist durch האחרון גולל wahrscheinlich gemacht. s. Meg. Ende.

28. Die Introduction der Gebete mit dem Verse אשרי יושבי ביתך Ps. 84, 5 ist alt, und wurde dieser wahrscheinlich sitzend gesprochen. Jerusch. Berach. V, 1 כשהוא עומד להתפלל ב' ישיבות אחת עד שלא התפלל אשרי יושבי ביתך. vgl. hier ואח"כ עומד המפט'. s. Midr. Ps. Jalkut II, 93 d ז' כתות מקבלות פני שכינה שניה אומרת אשרי יושבי ביתך.

29. Der Maftir und das Publikum sprachen nach einander eine Reihe von Versen, welche den Ruhm Gottes und die Bedeutung der Tora preisen. Die Zusammenstellung solcher Verse war in den Zeiten der Gaonen beliebt und fand auch

in והוא רחום Ausdruck. vgl. Zunz G. D. Vortr. 375. Doch glauben wir, den Ursprung der Methode, Verse zu rituellen Zwecken aneinander zu fügen, höher hinauf in alte Zeiten rücken zu sollen. Die in den bibl. Schriften späterer Zeit vorkommenden Gesangstücke sind Aneinanderfügungen älterer Liedertheile. I Chr. 16, 8. Neh. 9, 6. Die Begrüssung der Wallfahrer in Jerusalem geschah durch Bibelverse. Tosifta Succa IV. Dass es im Tempel gewöhnlich war, gewisse Verse den Gesängen anzuschliessen, bezeugt Sota 48 a ביטל את המעוררים שהיו אומרים וישב אליהם את אונם . . . עורה למה תישן Erachin 11 b אילייא בעלמא הוא דנפל בפומייהו. Selbst als man das Volk schon an die festen Formen der Eulogien gewöhnt hatte, welche nicht wie Verse der Ver- und Abwechslung unterworfen waren, Jer. Ber. I, 6 אין אומרין ברכה פסוק, liebte man es, in die Eulogie Verse einzuschalten. a) So bildeten auch Verse den wichtigsten Inhalt der Neujahresgebete. Mischna R. Haschana IV, 7. Diese Verse nahm man in einer bestimmten Anzahl ... אין פוחתין מי' מלכיות אם אמר ג' ג' יצא, aus den verschiedenen Theilen der Schrift, ein Usus der in ג' שלמות ,ג' הדיוטות ,ג' הפכות, Berachot 55 b eine Analogie hat. Ebenso wurden in die מודים-Eulogie Verse eingeflochten. Jerusch. das. ר' בא בר זבדא אמר מודים אנחנו לך תרננה שפתי כי אזמרה לך ונפשי אשר פדית בא"י אל ההודאות בר קפרא א' לך ה' הגדולה כל עצמותי תאמרנה . מציל עני . . . ברוך אל ההודאות; bei späteren Lehrern Sota 40 a fehlen diese Verse. Nach Cap. XIII Hal. 15 wurde auch in die Haftaraeulogie ein Bibelvers ein-

---

a) Die Lehrer achteten mit Strenge darauf, dass eine feste Gebetordnung in Uebung komme und der Gottesdienst sich einheitlich gestalte; so hielten sie darauf, dass das lange schwankende Abendgebet sich an die Schema-Eulogien anschliesse. Berach. 4 b כל הסומך גאולה לתפלה של ערבית ה"ז בן עוה"ב, dass die Formeln der Eulogien festgehalten werden. כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא ידי חובתו das. 40 b; Tosifta das. IV, dass die Eulogien selbst einheitlichen Inhaltes seien, und diesem immer der Schluss derselben entspreche כל הברכות אחר חותמיהן. (So erklärt R. Jose dem Fragenden diese Stelle richtig. s. Jerusch. Berachot I, vgl. die Erklärung Eleazar Ascaris z. St. und Eschkol, wodurch die Correctur Frankel's unnöthig ist. vgl. Jer. Taanit II, 3). Dennoch erlauben die Lehrer die altübliche Einschaltung der Verse האומרים צהלי ורוני אין בו משום ברכה פסוק Jer. Berahot das. Diesen Vers sprach man nach Eschkol II, 17 in der Eulogie des Tischgebetes.

geschaltet. Ebenso schloss die Eulogie Jozer Or ursprünglich mit כאמור לעושה אורים גדולים כל״ח בא״י יוצר המאורות. Das אור חדש ist ein späterer Zusatz. s. Edelmann Hegjon Lew S. 45. Diese Form bemerkt man auch bei den Eulogien der Fasttage Mischna Taanit II, 2 und 3. Auf Schriftstellen macht auch Tosifta Sabbat XIV ברכות שכתוב בהן ענינות הרבה מן התורה aufmerksam. s. Sabbat 61b und Raschi das. Vielleicht dient dieser alte Usus dem Hinweise, welchen die Lehrer in manchen Eulogien auf biblische Sprüche und Gebete finden, zur Grundlage, ז׳ ברכות כנגד ז׳ קולות שבהבו Jerusch. Taanit II, 2. כנגד ט׳ אזכרות בפ׳ חנה Jerusch. Berach. II, 2. Die Gebetordnung der Karäer, welche fast nur zusammengestellte Verse hat, ebenso der Gebrauch ähnlicher Verse in der alten Kirche, scheint darauf hinzudeuten, dass diese aus Versen gefügten Gebete in den alten Zeiten auch in der Synagoge beliebt waren, welcher Usus freilich dann durch das אין אומר׳ ברכה פסוק Beschränkung fand. vgl. Hamagid Jhrgg. 10 S. 268, wo berichtet wird, dass die schwarzen jüdischen Stämme in Westafrika blos aus Psalmversen zusammengesetzte Gebete haben. b)

---

b) Noch in unserer Gebetordnung nehmen zusammengestellte Verse neben den Psalmen und Eulogien einen Raum ein. Zu diesen zählen:

α Verse, welche den Preis Gottes aussprechen פסוקי דזמרה. Alfasi versteht unter diesem Ausdrucke nur die Psalmen 144—150 Sabb. 118b vgl. Kolbo. Doch wird Jerusch. und Bab. Berachot bestimmt auf einzelne Verse hingewiesen, לעולם אל יהא זו פסוק s. Cap. XVII Hal. 11. Maimuni Jad, Tefilla VII, 12 nennt die Psalmen זמרה und die angefügten Verse פסוקים. Sie werden vor den Schemagebeten gelesen. Aehnliche Lobverse sind auch die, welche vor der Lection der Tora gesprochen werden.

β Verse, welche inbrünstige Bitten ausdrücken. פסוקי דרחמי. Berachot 5 a. Der da bezeichnete Vers בידך אפקיד kommt unter den bei uns vor der Abendtefilla gesprochenen Versen vor, die mit ברוך ה׳ beginnen. Nach R. Jona (Alfasi) ist die Anordnung dieser Verse alt und mögen sie in den ersten talmudischen Zeiten das Abendgebet vertreten haben. מתחלה היו אומרין אותן פסוקים כשהיה תפלת ערבית רשות. s. Baer Gebetbuch S. 168. Eine ähnliche Zusammenstellung bilden auch die Gebete, welche mit gesenktem Antlitze nach dem ש״ע gelesen werden. Es scheint, dass man, obwohl die 18 Eulogien das Hauptgebet bildeten, doch an ihrer Seite gerne die beliebten Verse festhielt. Sie wurden an gewissen Tagen vermehrt. (Maimonid. im Gebetb. מנהגנו להתחנן בנפילת פנים בדברים ופסוקים אלו פעמים בכולן ופעמים במקצתן). Der Sagenkreis, der sich um והוא רחום gebildet hat, zeigt von dem Alter der Sitte, diese Verse zu sprechen. s. RGA der

30. Amram hat hiefür Vers 10. . . כי גדול אתה ועושה Vielleicht wurden 3 Verse Ps. 86, 8—10 gelesen, da Vers 9 auf die allgemeine Verherrlichung Gottes Bezug hat. כל גוים יבאו וישתחוו, es wäre demnach hier der Anfang und bei Amram das Ende der Verse verzeichnet.

31. Nach Mechilta Beschalach 8 steht die Stelle zu der Anerkennung des durch die Tora repräsentirten Gottesglaubens in Beziehung. . . . כיון ששמעו האומות כפרו כולן בע"ז . . והודו ואמרו מי כמכה. Or Sarua liest diesen Vers nicht.

32. Ueber die wenigen dieser Verse, welche unser Ritus beibehalten hat. s. Edelmann S. 297.

33. Or Sarua liest hier diesen in Midrasch Hechalot vorkommenden, aus Verstheilen zusammengesetzten Satz nicht. vgl. Cap. XVII Note 41.

Gaonen bei Rokeach, Tefillacommentar und Brüll Hamagid Jahrgang 11 S. 318. Im Midrasch ש"ט finden sich diese Verse schon als Gebete angeführt. Zu diesen Bitt-Versen gehören auch die Sprüche, die am Ende der קדושה דסדרא vorkommen. s. Maim. Jad, Tefilla IX, 6. vgl. Rappoport Bikhaitim 5591 S. 100. Zunz GDV. S. 376. Edelmann S. 167.

γ Verse, welche die Gebete introduciren, wie אשרי s. Note 28. מה טובו, schon von Amram gekannt; zu ihnen gehört auch der Hoffnungsgruss ואני זאת . . ובא לציון vor קדושה דסדרי׳.

δ Verse, die bei der Trauerfeier gesprochen werden. צדוק הדין. Eine Zusammenstellung ähnlicher Verse liest man A. Sara 18 a. vgl. חלוף מנהגים Nr. 12; hiezu würde צדקתך צדק vom Sabbat-Mincha zu rechnen sein, welches von der Pesikta Schor o Kesew, nach Tosafot Menachot 30 a מכאן schon vom Gaon Sar Schalom, nach Kolbo von unserem Tractate (?) gekannt ist. s. Edelmann S. 347.

ζ Verse, die eine gute Vorbedeutung, ein glückliches Omen aussprechen. Ueber הטבת חלום s. Berachot 55 b. Dieselben Verse ויתן לך waren für den Sabbatausgang, als am Eintritte in die Woche beliebt. s. Kolbo. Amram hat למ"ש andere Verse. Hieran reiht sich הנה אל ישועתי. Die Habdalaverse waren lange unsicher s. Baer Sidur S. 311. Auch die Verse bei der Neumondseulogie zählen zu dieser Gattung. s. Edelmann 393 f. Die vom Volke während des Priestersegens abzulesenden Verse sind Sota 39 b erwähnt.

ε Diese Sitte, in Versen zr beten, hat ihre Ausläufer sogar in der Zeit der Poetanen, da in alten Ritusordnungen die Bussgebete (סליחות alias מעמדות) zum grossen Theile aus zusammengestellten, oft nach gleichen Anfangsbuchstaben geordneten Versen bestehen. s. II. Theil des סידור ר"ע. Reste derselben sind die den סליחות nach dem Ritus der nordeuropäischen Länder vorgesetzten Verse. vgl. Cap. XIX Note 9.

34. Dieser Vers ist auch in Kolbo und Abudraham angeführt und hat in agadischer Auslegung Bezug auf das Gottesgesetz. Mechilta Jetro.

35. Der Vers lautet אתה הוא ה׳ לבדך und ist derselbe C אתה אלהים und Ed. אתה הוא לבדך CP אתה ה׳ לבדך mangelhaft angeführt.

36. Dieser Vers findet sich in unserem Ritus nach den פסוקי דזמרי. Cap. XVII Hal. 11 nennt ihn nicht, ebenso wird dort אז ישיר bei den פסוקי דזמרה nicht erwähnt, welches schon Sidur Amram kennt. s. Pardes. 5.

37. Der Maftir, der sich in die Halle, welche die Tora 9
birgt, begeben hatte, bringt diese und spricht den ersten Vers des Schema, den das Publikum wiederholt. Wenn das Schema beim Morgengebete gelesen wurde, sprach der Vorbeter die ersten Worte, worauf das Publikum einfiel. Tosifta Sota V, Sota 30 b. Hier lesen wir von einer Wiederholung seitens des Volkes und wurden wichtige Stücke z. B. ק׳ ק׳ ק׳ in dieser Weise recitirt. Tosifta Berach. I. Wenn das Schema die Introduction beim Gebete bildete, (Jerusch. Berach. I 1 und 5 Serachj. halevi Maor Berach I,) so wird es wohl jeder Einzelne für sich gesprochen haben.

38. War der singende Vortrag auch anderweitig beliebt, (s. III N. 19) so kam er besonders bei wichtigen und feierlichen Gebetstücken in Gebrauch. Die קדושה des יוצר אור lässt auch die Engel das קדוש singend sprechen. Dies ist dort die Bedeutung des ובנעימה. s. Erech Tefilla S. 100.

39. Sowohl C als die Ed. haben die Stelle abgekürzt; 10
vollständig, mit der im Nachsatze betonten dreifachen Heiligung citirt sie Or Sarua und so liest sie auch CM. אחד אלהינו גדול אדונינו קדוש אחד אלהינו רחום אדוננו קדוש אחד אלהינו גדול אדוננו קדוש ונורא שמו.

40. C und CP correct וצדקתך für צדקתך der Ed. In den 11
vor d. Schema gelesenen Versen wird vorerst das allgemeine Gotteslob und dann der Preis der Lehre ausgesprochen, eben so in den nachfolgenden Sprüchen.

41. Mit הכל wird die Versammlung zum Preise Gottes und der Tora aufgefordert. Amram hat den Satz unmittelbar vor der Lection.

42. Kolbo lässt den Vers Ps. 34, 4 sprechen, wenn die Tora aufgerollt ist, und, wie Amram, hierauf das Publikum mit huldigenden Versen einfallen. (Amram רוממו . . . יי׳ הושיעה; Kolbo גדול יי׳ ומהולל מאד . . . גדול אתה . . . רוממו . . .).

43. Beim שמע, dem dreimal zu sprechenden אחד und bei גדלו wird die Tora hoch gehalten. Cs, CP und Or Sarua haben ובגדלו für בגדלו der Ed.

12 44. Cs. CP ועוד צריך לומר für ועוד צריך der Ed. Die Fassung dieses Gebetes zeigt, dass es der gaonäischen Zeit angehört. Die späteren יהי רצון, welche bei Verkündigung des Neumondes und dann am Montage und Donnerstage gesprochen wurden, scheinen demselben nachgebildet zu sein. s. S. Amram.

45. Cs, CP und Abudraham haben ויתקדש, welches in d. Ed. fehlt. CM fehlt ויתנשא ויתעלה, CP fehlt וישתבח, die Ed. hat ויקלם, Abudraham nur יתגדל ויתקדש ויתברך ויתרומם ויתנשא. — CM liest בעוה״ז ובעה״ב für העוה״ז והעוה״ב. CP hat שמו של ממ״ה הקב״ה הנכבד והנורא . . . — Cs, CP וכרצון כל יריאיו, welches in der Ed. fehlt. Die Ed., Abudraham und CP haben במהרה; — ובזמן קרוב והוא יבנה ביתו בימינו fehlt in CM und Abudraham; CM liest ויחון וירחם פליטתינו; — Cs, CP בהמון רחמיו für ברחמיו der Ed; — C und CP וכרוב חסדיו für וברוב חסדיו der Ed. — In CM fehlt לחן ולחסד ולרחמים לחיים לשלום והוא CP hat המקום הוא יעשה עמנו. ירחם עלינו ועל כל עמו ישראל בעבור שמו הגדול ואמרו אמן.

13 46. C und CP haben למעלה. Die Torarolle wird hier höher gehalten. vgl. Hl. 10. Das אחד אלהינו und zwar die 3., der in Hal. 11 bezeichneten יחוד-Formeln wird mit dem Zusatze לעולם ועד gesprochen. E. Wilna streicht den Satz als eine Wiederholung aus Hal. 10 und beginnt hier mit ומתחיל בנעימה יי׳ הוא האלהים.

47. Die Ed. hat correct יי׳ הוא האלהים. Die Verdopplung dieses Verses nach I Kön. 18, 39 ist eine alte Sitte. s. Berachot Ascheri 34 a Schw. אמר und R. Jona das. vgl. Misch. Succa V, 5 אנו ליה. Die Zusammenstellung des יי׳ הוא האלהים mit יי׳ שמו scheint in einem vielbekannten nachbiblischen, im frühen Midrasch gebräuchlichen Verse wie יי׳ מלך יי׳ מלך יי׳ ימלך vorgekommen zu sein. s. Note 33.

14 48. Ueber diesen Brauch, die Tora aufzurollen, die

Schrift dem Volke zu zeigen, welches durch eine Verbeugung und das Sprechen eines Verses seine Ehrerbietung beweist, s. Note 28 und Cap. III N. 14. Die Ed. u. CP haben גולל ומגביה; C גוללין ומגביהין.

49. Ueber die Theilnahme der Frauen am Gottesdienste s. XVIII Hl. 4.

49. Die Verbeugungen bei gewissen Gebetstücken und bei der öffentlichen Verehrung des Heiligen stammen aus bibl. Zeiten, s. Berachot 34 b. wo die Verbeugungen genau bestimmt werden. vgl. Rokeach 319 und A. Gumbinnen. Or. Chaim 139 b.

50. Nachmani. Bibelcommentar hat hier correct וזאת התור׳.

52. Für או תורת ײ der Ed. hat C, CP und Or Sarua ועוד אומר, CM וחוזר ואומר. Das כל הפסוק soll wohl auf die Verse Ps. 19, 8—10 hinweisen. Amram lässt die Verse 8—9 sprechen, wenn der erste der Leser vorgerufen ist und hat hier noch ײ אחד אלהים לישראל . . . ײ עז לעמו יתן (?) Abudraham Ps. 19, 8—10 und האל תמים דרכו . . . ײ עז לעמו. CP hat auch ברוך שנתן תורה לעמו ישראל בקדושתו.

53. Die Tora geht aus der Hand des Maftir in die des Chasan. vgl. Cap. X Note 31. Aus der Hand des Vorbeters kommt sie in die einiger Angesehenen der Gemeinde. Dies ist eine Ehrenbezeugung der Tora. So stehen auch beim Gebete 2 Angesehene zur Rechten und Linken des Vorbeters. vgl. Mischna Joma VII, 1. Für לכסות ראשי הקרואים ist wohl לקצת ראשי הקרואים zu lesen. Schapira und Nbg. erklären לכסות: zählen, die Tora geht an den Maftir zurück, da der Vorbeter die Vorzurufenden zählen muss. Or Sarua hat והמפטיר נתנו לחזן הכנסת והוא אחר התורה לכסות ראשי הקרואים. vgl. Note 27. CM liest והוא אוזר התורה לכסות ראשי.

54. Cs und CP ביד החזן יחיד, das in der Ed. fehlt.

55. C יחידי, das in der Ed. fehlt. Mechilta Beschalach kennt den Brauch an Fasttagen, in Pirke d. R. Eliezer 44 wird er, wie hier, schon auf das allgemeine Vorbeten angewendet.

56. S. Note 25.

57. So haben auch die Frommen in Jerusalem die Tora begleitet, wenn sie gebracht und wenn sie wieder an ihre Stätte

gegeben wurde. C und CP מפני כבודה; die Ed. מפני כבוד; CM liest כשהיו מוציאין את התורה וכשהיו מחזירין אותה.

15 58. Der Minderjährige darf die Tora öff. lesen und übertragen; hat er das zwölfte Jahr erreicht, so dass er in die Uebung der religiösen Pflichten eingeführt wird, dann darf er auch öffentl. den Segenspruch vor dem Schema beginnen. Dies ist der Sinn dieses Satzes in Verbindung mit Hl. 17, wie ihn auch Or Sarua II 43 auffasst. ואומר אני המחבר דאפילו קטן שלא הגיע לחינוך עולה למנין ז׳ דקתני במס׳ סופ׳ פ׳ ולמה אמרו קטן קורא בתוכה ומתרגם אבל אינו פורס את שמע לומר יוצר אור וכו׳ וקתני בסמוך קטן שאמרו מבן י״ב ולמעלה פורס על שמע וכו׳ מכלל דקטן דאיירי ביה לעיל דקורא בתורה היינו אפילו בן י״ב והיינו שעדיין לא הגיע לחינוך. Auch Jeruschalmi Meg. IV, 7 lässt das קטן אינו פורש für den ganz minderjährigen, das ואם היה קטן אביו או רבו . . הפורש את שמע עוברין על ידו für den reiferen Knaben gelten. Der Minderjährige ist von jenen Funktionen ganz ausgeschlossen, durch deren Uebung Andere ihrer Pflicht enthoben werden sollen, z. B. vom Vorbeteramte oder wo er als segnender Priester würdevoll erscheinen muss. s. Note 64.

59. Den Hauptsatz der Hal. bildet die Mischna Meg. IV, 7 פוחח . . . פורש על שמע מתרגם אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו, zwischen die Theile dieses Satzes hat unsere Halacha Erklärungen eingeschaltet. Wer in zerrissenen Gewändern geht, der darf nur die Schema-Eulogie beginnen und die Lection übersetzen; der Anstand verbietet es jedoch, ihn aus der Tora lesen, vorbeten und den Priestersegen sprechen zu lassen. Ueber פחח s. Meg. 24 b, wonach dieses Wort nicht die Uebertragung von ערום ist. Raschi Misch. Meg. IV, 7 liest Jes. 20, 4 zu ערום ויחף das Targum ערטילאי וחפי und weist auf diese Stelle hin, nach welcher das פחח dem יחף entspricht. Alfasi, N. Romi und Raschi Com. zu Jes. das. lesen פחיח als die Uebertragung des ערום. Unsere Hal. hat beide Erklärungen, sieht aber in ערום nur den Halbnackten. vgl. Tosifta Meg. III ארשב״ג יהא זהיר שלא יתגלה.

60. Cs. CP בגדיו פרומין für בגדיו ערומים der Ed.

61. Wer entblössten Hauptes ist, wird dem Halbnackten gleichgestellt, er ist פורס על שמע und übersetzt die Lection ובין כך ובין כך מתרגם., wird aber zu den Funktionen des Vor-

lesens aus der Tora, des Vorbetens und des Priestersegens nicht zugelassen. Eine zweite Meinung ist gegen den Barhäuptigen strenger und lässt ihn keine Funktion verrichten, da der Gottesname unbedeckten Hauptes nicht gesprochen werden soll. So die einfache Auffassung dieser Hal. Bedenkt man jedoch, dass das אבל אין קורין בתורה nur eine Fortsetzung der durch die Erklärung des פוחח hier unterbrochenen Anführung her Mischna ist, und dass bei Barhäuptigen ja kein anderer Grund zu irgend welcher Ausschliessung vorliegt, als die orientalische Sitte, den Gottesnamen bedeckten Hauptes zu sprechen, (vgl. RGA. S. Luria 72) so könnte die erste in uns. Hal. angeführte Meinung, welche diesen Grund nicht anerkennt, da sie dem Barhäuptigen das פורש על שמע zugestehet, ihm auch die anderen Funktionen gestatten. Or Sarua II, 43 (welcher für פּוחח hier פקח hat, N. Romi פוחה) schwankt in der Auffassung der Stelle: וכמדומה דבקריאת התורה גם ת"ק מודה, ואין נראה בעיני מנהג רבותינו שבצרפת שמברכין בראש מגולה ובשמחת תורה נהגו לקרות קטנים ומזכירין הזכרה בראש מגולה ואיני יודע איך לקיים המנהג אם לא כתנא קמא דמס׳ סופרים. — Die Edition hat לא בראשו מגול׳. Das לא fehlt im C und liest es Süsslein auch nicht. Nach חלוף מנהגים Nr. 42 sprachen die Palästinenser den Priestersegen entblössten Hauptes.

62. Der Blinde, nach R. Jehuda blos der nach der Geburt Erblindete trägt das יוצר אור vor. Ueber die Exemtion des Blinden von den Religionspflichten waren schon in mischnischen Zeiten getheilte Meinungen. s. Bab. kama 84 a וכן היה ר"י פוטרו מכל מצות האמור׳ בתורה; היה ר"י פוטרו . . . ומחייבי מיתות ב"ד. vgl. Jes. Trani I Machria 78 und Friedmann's ausführliche Abhandlung „der Blinde“ S. 30 ff. Alfasi liest in der diese Hl. bildenden Mischna אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו wie es die andern correspondirenden Sätze (פוחח) haben. s. RGA. Schare Teschuba 245. 16

63. Aguda liest hier 13 Jahre מבן י"ג שנה. Ueber dieses Jahr als das der Grossjährigkeit s. Abot V, 14, Raschi Nasir 29 b Schw. ור׳ יוסי und Ascheri RGA. 16. G. Auch bei den Römern galt in mancher Beziehung die individuelle Pubertät und im Allgemeinen bei Mädchen das 13., bei Knaben das 18. Jahr als das der Grossjährigkeit, und begegnen wir dort 17

wie bei den Rabbinen den Zahlen 20 und 25. s. Löw, die Lebensalter 140 f.

64. Obwohl nach Mischna Meg. der Grossjährige vorbeten darf, so findet hier nach Tosifta Chagiga I und Cholin 24 b der strengere Usus Ausdruck, dass nur der Zwanzigjährige oder der Bärtige zu dem Vorbeteramte und zum Sprechen des Priestersegens zugelassen wird. s. Asulai u. Nbg. Der Unbärtige, der wie ein Schwächling (סרים) erscheint oder ein solcher ist, muss 20 Jahre zählen. Der Bärtige kann schon mit 18 Jahren diese Aemter versehen. Den 18 Lebensjahren begegnen wir auch als Erforderniss zu dem Schlächteramte nach der palästinensischen Sitte. s. Mordechai Cholin I vgl. Abot V das. Jebamot 80 a. Man scheint die Lehrmeinung Schammai's einigermassen berücksichtiget zu haben. s. Nidda 47 b Tosafot Schw. דברי und RGA. d. Gaonen Lyk Nr. 84. לר' נטרונאי. נתמלא זקנם מצוה מן המובחר וכמ' דאפשר למהוי גבר' מליא טפי עדיף מן ינוקא אבל ודאי במקום מבטל מן קדושה וברוך ויהא שמיה ל"מ בן י"ז ובן י"ח אלא אפי' בן י"ג שנה ויום א' בדלא אפשר עושה ש"ץ Ueber den Priestersegen der Minderjährigen s. Tosafot Cholin und R. Nissim das. Alfasi I Ende und Erachin 13 b. — Cs und CP lesen אבל אם אין לו זקן für אבל אין לו זקן der Ed.

65. Der ausgesprochene Schwächling סרים hat alle Rechte und Pflichten des Erwachsenen. Sa. Luria zu Cholin 48 will ihm das Vorbeteramt nicht anvertrauen. Ueber סרים אין נעשה בן סורר ומורה s. Jebamot Jerusch. X Ende, Bab. Jebamot 80 a. CM hat אפי' בן י"ח, CP והוא בן י"ח für אפילו מבן י"ח.

18 66. CM hat ... במגילה כן הכל CP במגילה ג"כ הכל. Den Sätzen, welche die zur Lection der Tora fähigen Personen bezeichnen, schliesst sich die ähnliche Bestimmung für die Lection der Esterrolle an. s. Hal. 5 und XIII Hal. 2. Nur in Beziehung auf den Minderjährigen sind die Meinungen getheilt, sonst kann jeder die Megilla vortragen.

67. Die Begründung und den Vers, den hier R. Levi anführt, liest man Meg. 4 a im Namen Ulla Beraja's; Hl. 19 ist die Vorschrift, dass die Esterrolle auch am Morgen wie am vorhergehenden Abende zu lesen sei, nach Jerusch. II. 6 כל היום כשר ... ביום אשר שברו wiederholt. s. das. 4 und 5 und Babli Meg. 20 a und b.

68. CM liest במוצאי שבתות שתים. Mit der Vorschrift, die Esterrolle am Purimfeste mehr als einmal zu lesen, wird die Sitte begründet, sie zur Vorübung an den diesem Feste vorangehenden 2 Sabbatausgängen im Adar zu lesen und zwar das einemal bis בלילה C. 6. das zweitemal von da ab bis zum Ende. Bei dieser Vorübung las das Volk die Megilla im Chore. s. XXI N. 24. vgl. Orach Chaim 430. Auch die Purim-Abendlection scheint eine Art Vorbereitung für die wichtigere des Purimtages gewesen zu sein. vgl. Meg. das. כגון דאמרי אינשי אעבור פרש׳ דא ואתנייא.

69. C כי חליף für החליף der Ed., CM hat קליהון דסדראי CP סדרין für דסדרא. Nach Pesachim 105 b ist סדרן der Ordner der Gebete und rituellen Gebräuche. Nach der Lesart d. Ed. und C סדרא ist es gleichbedeutend mit Abschnitt פרשה. Uebrigens ist סדרה auch für Synagoge, Versammlung (der Beter Schriftgelehrten) gebraucht. Ber. Rabba 63 סדרא רבא vgl. Jerusch. Meg. IV 1 ר׳ יונתן עבר קומי סדרא . . . קרחות קרחות Rabbi Meir, welcher nach Mischna Meg. II 1 die Meinung festhielt, die Esterrolle müsse unverkürzt und ganz abgelesen werden, hörte beim Vorübergehen vor der Synagoge die Stimme der Ordner, welche die Lection in der Mitte der Rolle abbrachen und wollte es verweisen, worauf man ihm bedeutete, dass diese Lection nur eine Vorübung wäre, um den Preis Gottes auch des Nachts zu verkünden. vgl. Jerusch. Meg. I, 1. תני בשם ר׳ נתן כל החדש כשר לקריאת המגילה . . . א״ר חלבו ובלבד עד חמשה עשר.

70. C hat בלילי שני י״ט של, CM בלילה שני יו״ט של גליות האחרונה, die Ed. בליל ימים טובי׳ של גליות האחרונים CP בשני לילי ימים טובים של פסח האחרונים. Cant. Cant., welches viel auf den Zug aus Egypten und den Durchgang durch das rothe Meer gedeutet wird, liest man und zwar je eine Hälfte an den Festabenden des 7. und 8. Passatages; ebenso Ruth in zwei Theilen am Ausgange des 1. und 2. Tages des Wochenfestes. Nach Einigen beginnt diese Lection schon an den Ausgängen der Sabbate vor dem Feste. Die Sitte, diese Megillot in zwei Abtheilungen zu lesen, wird lange in Uebung gewesen sein, da auch die Masora für diese Stücke keine Sidra-Eintheilung sondern nur die Theilung in 2 Stücke kennt. וחציו ותאמר רות, וחציו נרד וכרכם. Vielleicht las man auch Echa in eben solcher Weise.

וחציו לדכא תחת. s. Cap. XVIII Hal. 4 und 7. Ueber die Lection des Eclesiast. am Laubhüttenfeste fehlt hier jede Bestimmung. s. Note 8.

71. CM. אלא עד שיהא für עד שיהא מנהג. Bei schwankender Meinung ist die angenommene allgemeine Uebung entscheidend. vgl. Jerusch. Pea VII, 5. ריב"ל כל הלכה שהיא רופפת בב"ד ואין אתה יודע מה טיבה צא וראה מה הצבור נהוג ונהוג.

72. Der Grundsatz, dass der allgemeine Brauch entscheidend sei, und den Lehrsatz verdränge, gilt nur von Gebräuchen, die berühmte, gelehrte und bedeutende Männer ותיקין (s. XVIII N. 34) allgemein werden liessen; der nicht in der Lehre begründete Brauch hingegen ist als Irrthum zu betrachten. Der Grundsatz des Jeruschalmi מנהג מבטל הלכה hat nach RGA. M. Isserlein Nr. 21 blos für Rechtsfragen Giltigkeit; doch spricht die Allgemeinheit dieser Regel so wie das in Jeruschalmi Pesachim IV oft wiederholte כל הדברים מנהג und unsere Hal. dafür, dass der Grundsatz allerorts Anwendung findet. s. RGA. J. Kolon Nr. 144 und 309. vgl. Abraham Gumbinen O. Ch. 690, 22 und RGA. D. b. Simri Ed. Vened. 359 und Silva Peri chadasch O. Ch. 496, 10.

19 73. S. Note 67.

20 74. Die Mischna über den Unterschied des Heiligkeitsgrades der Philakt. und Thürpfostenrollen ist hier verkürzt angeführt uud ausführlich Cap. XV. Hl. 1 zu lesen. Es ist möglich, dass hier auf die vorhergehende Hal. Bezug genommen ist und dass der Satz über die Vergleichung der Scriptur der Tora und der Estermegilla aus Jeruschalmi Meg. II, 1 einzustellen ist. מה בין ספרים למגלת אסתר אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ומגלת אסתר אינו נכתבה אלא אשורית.

75. Während die Ed. der Thürpfostenrolle einen geringeren Grad von Heiligkeit zuerkennt תפילין .. אין עושין מזוזה .. מזוזה שבלתה עושין תפילין, haben Cs wie Mordechai Tefillin hier dem Jeruschalmi entsprechend תפילין שבלו עושין אותן מזוזה מזוזה שבלתה אין עושין אותה תפילין. CP hat bei beiden אין עו'. Ueber das שמעלין בקדש s. Bab. Menachot 32 b. Ein heiliges Geräth darf zu einem anderen Gegenstande, aber nur höheren Heiligkeitsgrades verwendet werden. Die Thürpfostenrolle; weil

nicht wie Philakterien an Sabbaten und Festen unbenützt, besitzt den höheren Grad. s. Nagar.

Capitel XV.

1. Philakterien und Thürpfostenrollen durften nur assyrisch, d. h. in hebräischer Sprache und in Quadratschrift, die ספרים, heil. Bücher, können in anderen Sprachen und Schriftarten, nach S. b. Gaml. nur griechisch geschrieben werden. Nach Boraitha Meg. 9a lässt dies R. Juda nur vom Pentateuche gelten. Die Mischna, welche wie alle Sätze, die allgemeine Gesichtspunkte, Vergleiche und Unterschiede aufstellen, sehr alt ist, versteht unter ספרים alle heiligen Schriften, die man auch mit gleicher Pünktlichkeit schrieb. s. I No. 2 RGA. C. J. Bachrach Nr. 235. 1

2. Mischna Sabbat XVI 1, welche bestimmt, dass bei ausbrechendem Feuer die Mühenahme gestattet ist, heilige Schriften, auch wenn sie in anderen Sprachen geschrieben wären, aus dem Hause zu bringen wird von Jeruschalmi das. als ein Zugeständniss selbst R. Simon b. Gamliels bezeichnet, welcher bei heil. Schriften nebst der hebr. wohl nur die griechische Sprache zu gebrauchen erlaubt, betreffs der Rettung vor dem Brande am Sabbate aber auch den in anderen Sprachen z. B. aramäisch geschriebenen Versionen so viel Weihe zuerkennt, dass sie in dieser Beziehung unter die Kategorie der heil. Schriften fallen. Die Erklärung, dass selbst nach der strengen jede Version ausschliessenden Meinung, diesen Uebertragungen, doch eine Weihe in gewisser Beziehung zuzuerkennen sei, wird durch die Erzählung von R. Gamliel unterstützt, der eine aramäische Version des Buches Job in den Bau des Tempelberges versenken liess; denn eine derartige Versenkung und Verbergung fand nur bei heiligen Schriften statt. Babli Sabbat 115a wird darüber weitläufig discutirt, ob die Schriften, welche in fremder Sprache geschrieben sind nach der Ansicht S. b. Gamliel's am Sabbat vor dem Brande gerettet werden dürfen und wird in der Discussion auch von 2

R. Huna, der dies negirt, zugestanden, dass diese Uebersetzungen achtungsvoll zu verbergen und zu verschliessen seien. Nach der Redaction der Boraitha in Babli entscheidet sich R. Jose für die strenge Meinung אין מצילין, während die von ihm vorgetragene Erzählung אמר ר' יוסי מעשה die Genisa aufrecht hält. היו כתובין תרגום ובכל לשון מצילין אותן מפני הדליקה ר' יוסי אמר אין מצילין . . . אמר ר' יוסי מעשה . . . ברבן גמליאל . . . ס' איוב תרגום . . . אף הוא צוה עליו לגונזו . . ר' יוסי ברבי יהודה א' טיט של עריבה כפו עליו אמר רבי ב' תשובות בדבר . . . Da aber der Hauptsatz dieser Boraitha in Tosifta Sabbat XIV das Retten der Schriften und die Pflicht, sie anständig zu verbergen und an unzugänglichem Orte zu verschliessen, wie im Jerusch. gleichstellt היו כותבין תרגום בכל לשון מצילין אותן וגונזין אותן. (der zweite Satz ר' יוסי אמר אין מצילין ist in der Tosifta ausgefallen): so möchten wir vorschlagen, in Babli für אמר ר' יוסי מעשה, wo erzählt wird, dass die aramäische Version wirklich Genisa fand, nach unserem Tractate אמר רבי zu lesen, da ja רבי auch in dem Schlusse der Halacha gegen den Bericht Jose b. Juda's polemisirt. Es wäre mit Tosifta (s. Cap. V Hl. 15) רבי חלפתא für אבא חלפתא des Babli zu setzen, und würde sodann R. Jose den fremden Versionen weder die Rettung noch die Versenkung zugestehen. So ist diese Stelle auch von uns. Hal. aufgefasst. Der Mischnasatz, dass man die fremdsprachlichen Versionen retten darf, wird gegen R. Simon b. Gamliel, der nur der griechischen Version Heiligkeit zugesteht, angeführt, und die Erzählung von Rabi Chalafta resp. R. Gamliel, der das aramäische Job versenken liess, wird ebenfalls nach der oben richtig gestellten Boraitha und Tosifta für die Ansicht מצילין וגונזין gegen S. b. Gamliel als Beweis erbracht. Die Ed. und CP lesen לא הודו לו חכמים שאמר רבי (CP שאמרו). Diese Lesart ist wohl die richtige gegen C לא הודה לחכמים שיאמרו, CM לא הודה לחכמים שאמ' רבי.

3. רשב"ג ist hier in Verwechslung mit dem im vorigen Satze vorkommenden Namen irrthümlich angesetzt, nach allen Quellen ist ר' גמליאל zu lesen. s. Cap. V Note 25. . . . C על גבי הבנין. Jeruschalmi und CP על הבנין, Babli und Tosifta על גב מעלה; כתוב תרגום so Cs, CP und Jerusch. Die Ed. hat wie Babli und Tosifta איוב תרגום . . . C und CP correct לבנאי für

לבנו der Ed. C und Jeruschalmi יגנזו תחת, die Ed. und CP גנזו Tosifta תגנזו Babli שקעהו.

4. C דתנינן תמן für דתנינן d. Ed. CP דתנן.

5. Am Sabbate, wo das Volk Zeit hatte das Lehrhaus zu besuchen, sollte die Lection während des Gottesdienstes auf den Abschnitt aus der Tora und die Haftara beschränkt bleiben, aus den Ketubim hingegen nichts gelesen werden, damit das Volk Zeit finde, die Lehrhäuser zu besuchen. Das lebendige Wort des Vortrages, welches sich mit dem Studium der Halacha und Agada beschäftigte, wurde bevorzugt. Jeruschalmi folgert aus diesem Mischnasatze הדא אמרה שהמשנה קודמת למקרא, dass die Mischna den Vorrang vor dem Studium der Schrift habe.

6. Es bestanden schon früh neben den Versammlungshäusern zu gottesdienstlichen Zwecken öffentliche Lehrhäuser. Nach einer Notiz Jerusch. Meg. III standen diese mit den ersteren in Verbindung und wird nur das grosse Lehrhaus Jo. b. Saccai's besonders genannt. . . . . . ת"פ בתי כנסיות היו בירושלים וכל אחת ואחת היה לה בית ספר... למקרא ובית תלמוד למשנה. . ואת כל בית הגדול זה מדרשו של ר' יוחנן בן זכאי. Beide Anstalten werden anfangs die gleiche Hochachtung genossen haben, da die alte Mischna Meg. III 1 בית המדרש nicht besonders nennt. Die Boraitha Meg. 28 a, Tosifta Meg. II, ב"כ אין נוהגין בהם קלות ראש lautet im Jerusch. ב"כ ובתי מדר'. So lesen auch S. Kahira und Alfasi. Später, als die Forschung emsig gepflegt wurde, stellte man das Lehrhaus höher. s. Jerusch. u. Babli Meg. das. und Berachot 8 a.

7. Die Theka der Tora und der Philakterien darf mit diesen am Sabbate vor dem Brande gerettet werden, da sie als heilige, zu den geweihten Scripturen gehörige Utensilie betrachtet wird. Auch dann kann sie wie die Schriften selbst aus dem Hause in die Gasse, nach R. Juda b. Bat. sogar in die offene Gasse gebracht werden, wenn sich in derselben Dinge befinden, die man sonst am Sabbat nicht berührt oder bewegt, z. B. Geldmünzen. Ueber die Sitte, die Tora in ein Futterale zu geben, תיק של ס"ת s. Meg. 26 b und III Note 22.

8. Das התירו ist eine eingeschaltete Erläuterung zu dem Satze 3
des Jerusch. אלא מן המנחה ולמ'; C hat צורך דבר; die Ed. צריך דבר,

CP מפני צורך דבר, im Jerusch. צרך דבר. vgl. Babli נצרך לדבר נוטל. Wenn man auch am Sabbat bis zum Abende nicht die Ketubim liest, so kann man in diesen Schriften doch, wenn es nöthig ist, nachschlagen.

9. Ein Halachasatz, dass man am Sabbate in profanen Schriften und Urkunden weder lesen noch nachschlagen darf, erscheint Jeruschalmi und Babli Sabbat 149 a vorausgesetzt. Hier und bei S. Kahira finden wir die Hal.; auch dieser hat den Zusatz ואע"ג דמסרגלן. Das Verbot schliesst auch die profanen Schriften ein, welche liniert geschrieben sind, wo doch die Besorgniss, man könnte beim Lesen löschen und corrigiren, ferner liegt. Ueber den Grund dieses Verbotes s. Maimonid. Jad. Sabbat XXIII, 19. Raschi Sabbat 116b Schw. שטרי und D. Löwy im Tur S. O. Chaim 307 Note 11.

4 10. Nur Theile der heiligen Schrift dürften beim ausbrechenden Brande aus dem Hause in die Gasse getragen werden, nicht aber Segenspruchblätter, Amulette u. d. g. wenn sie auch Bibelverse und Gottesnamen enthalten. Rabi Ismael forschte einmal nach, ob wirklich jemand gegen das Verbot Segenspruchformeln niederschrieb; der Schreiber warf aus Angst diese Röllchen in's Wasser und beging die grössere Sünde, die heiligen Sätze und Namen muthwillig zu vernichten. In Folge des Verbotes, die hingeschriebenen Eulogien beim Feuer zu retten, kam der Spruch auf, die Schreiber der Eulogien veranlassen den Brand heiliger Verse. Das Verbot selbst, Eulogien aufzuzeichnen ist übrigens älter uud dürfte mit dem Verbote, ausser dem Schriftworte keine Gesetze und Studien niederzuschreiben, im Zusammenhange stehen. Die wenigen Eulogien und Hauptgebete, welche die Zeiten der Mischna vorschrieben, waren Allen bekannt; Zusätze sollten dem freien Gefühle des Herzens überlassen bleiben und nicht als feste Formel hingeschrieben werden. Rappoport E. Millin אגדה will unter ברכות eine agadistische Form, wie das mit demselben oft zusammengenannte ונחמות, verstehen. In unserem Satze jedoch scheint eine solche Erklärung des כותבי ברכות ebenso gesucht, als wenn man aus der Zusammenstellung mit והקמעין Sabbat 116 b ברכות als Segen- und Heilformeln auffassen wollte. s. das. 61b, Tosifta Sabbat XIV und Nachmanid.

zu Alfasi Sabbat XVI או על כותבי בְרכות שלא לצורך כמו שכותבין פסוקי דרחמי. Die Ed. hat פרסותיו של ר' ישמעאל, Jerusch. פעמותיו. C und CP wie Jerusch. תכריך של ברכות für שטרות der Edit. Doch ist für וזרקו des C und Ed. mit CM und CP וזרקן zu lesen, ebenso ist für אמר עונש des C mit der Ed. und Jeruschalmi אמר לו zu setzen.

11. Die erklärende Einschaltung zu der in früherer Hl. 5
angeführten Erzählung aus dem Jeruschalmi sagt „Warum hat R. Jsmael dies dem Schreiber gesagt? . . . Weil viele Torasätze, die in diesen Scripturen vorkommen, durch ihn vernichtet wurden. Die Correctur Nbgs אמר לו ist unnöthig. Der Satz gehört dem Inhalte nach zur früheren Halacha. Der neue Satz, eine Anführung aus dem Jerusch. beginnt ותני רשב"י, die Ed. hat דתני.

12. Die Beschäftigung mit der Mischna wird über die mit der Schrift, das Studium des folgernden und vergleichenden Talmuds über beide gestellt; natürlich muss Kenntniss der Schrift und der Mischna bei dem Talmudbeflissenen vorausgesetzt werden. Schon in den Zeiten der alten Tanaim nahm die Gesetzesforschung in den Schulen eine doppelte Richtung. Einerseits stellte man kurze Lehrsätze fest, andererseits wurde die Schrift methodisch gedeutet und aus diesen Folgerungen die Lehre entwickelt. Rabi Akiba förderte das Torastudium nach diesen beiden Richtungen, und erst seine Schüler entschieden sich für die eine oder andere dieser Lehrweisen. Rabi Meir zog die kurzen Lehrsätze und Entscheidungen vor, ordnete sie in präciser Form und sie waren ihm die eigentliche Mischna. R. Juda b. Ilai verstand unter Mischna die Deductionen und Erörterungen, und zeigt sich die Art dieser Anordnung im Torat Kohanim. s. Kiduschin 49 a איזהו משנה ר' מאיר אומ' הלכות ר' יהודה אומ' מדרש. vgl. Tosifta Berachot I ר' יהודה אומ' שונה בהלכות הרגילות ובלבד שלא יציע את המשנה und Abot d. R. Natan 29 Ende כל מי שיש בידו מדרש ולא הלכות לא טעם טעם חכמים. Da die präcise, kurze Form in der Mischna Rabi Juda ha 'Nasi's sich allgemeine Anerkenung verschafft hatte, hielten es die Lehrer für wichtig, dass in den Schulen die weitläufigere Form Ausdruck finde und so in den Lehrhäusern die Begründung der apodiktischen Halachasätze

gepflegt werde. Daher der Ausspruch S. b. Jochais, dass die Beschäftigung mit den für die Praxis berechneten Mischnasätzen, allerdings höher als die Lecture der Schrift stehe, sie aber doch dem Studium des ausfürlichen, durch seine begründende Methode Alles klar erweisenden Talmud nachzusetzen sei. Zur Zeit Rabbi's' als man die verschiedenen Sammlungen der Mischnajot prüfte, verglich und ordnete, zog man diese ernste, massgebende, wissenschaftliche Beschäftigung den scharfsinnigen Discussionen und Erörterungen vor הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד. Hiedurch gelang es auch, die Mischnasätze sicherzustellen und die wichtigsten der älteren Mischnajot der Mischnasammlung Rabbi's einzuverleiben. Als nun die Mischna Rabbi's allgemein angenommen war, da galt es wieder, das religiöse u. wissenschaftliche Streben nicht auf diese kurzen Sätze und deren Kunde zu beschränken, sondern die begründenden Erklärungen, Folgerungen und Vergleichungen neben und mit ihr zu sichern הוי רץ לתלמוד יותר מן המשנה. Dieser Ausspruch R. Jose b. Abun in Hl. 6 stimmt mit Baba Mezia 33b vollkommen überein. Dort wird von Rabbi's Zeitalter mitgetheilt, dass die Halachot festgestellt, die verschiedenen Mischnajot gesammelt, gesichtet und geprüft wurden; es hiess גמרא אין לך מדה גדולה מזו. Als die Mischnasammlung vollendet war und es darauf ankam, diese Texte dem Geiste einzuprägen und in Umlauf zu bringen, lautete das Wort der Lehrer: הוי רץ למשנה יותר מן הגמרא. Im 5. Amoräergeschlechte, als Rabbi's Mischna längst Gemeingut Aller war, hält Jose b. Abun an den alten Satz fest: הוי רץ לתלמוד יותר מן המשנה. Es ist der gründlichen Forschung Raum zu schaffen. Ueber den Werth und die Bedeutung dieser beiden Richtungen auf dem Gebiete der Gesetzeskunde sind die verschiedenartigsten Aussprüche in der rabbinischen Literatur zu finden. Von dem Lehrer, der seinem Schüler die Mischnasätze einprägte, heisst es Jeruschalmi B. Mezia II כל שהאיר עיניו במשנתו. Jeruschalmi Horajot zählt als Theile des nachbiblischen Schriftthumes auf: Die kurzen Lehrsätze (Halachot), die Zusätze zu denselben, wie sie sich in unserer Mischna finden, die weitläufigeren Mischnajot d. R. Chija und R. Hoschia und die Agada. Von dem Talmudkundigen heisst es, er betreibe eine Disciplin, die ihn

den andern Lehren entfremde. ואיש נכרי יאכלנו זה בעל התלמוד. Jerusch. Berachot I wird die Beschäftigung mit dem Mikra, der mit Mischna gleichgestellt. ורבנן עבדי מקר' כמשנה. Josua b. Levy zieht die Mischna vor. Sota 22 a sagt eine Boraitha, die Tanaiten sind Weltverderber, התנאים מבלי עולם. R. Jizchak warnt ועם שונים אל תתערב ששונין הלכות. B. Mezia l. c. werden sie als Feinde der anderen Disciplinen dargestellt. שנאכם בעלי משנה. Sanhedrin 100 b lässt die Talmudisten, die in tiefsinnigen Forschungen selten zu einem Ziele gelangen, unglücklich sein כל ימי עני רעים אלו בעלי תלמוד וטוב לב משתה תמיד אלו בעלי משנה. Der scharfsinnige Raba hingegen nennt die Talmudbeflissenen glücklich. In Jeruschalmi Horajot E. setzt R. Jochanan im Gegensatze zu S. b. Nachman den Talmud vor die Mischna, woraus man wohl mit Recht folgern kann,, dass die Lesart Amram's (Sidur) in Berachot 11 b die richtige ist. ר' המנונא א' למקרא צריך לברך למשנה א"צ לברך ר' אלעזר אומר אף למשנה צריך לברך לתלמוד א"צ לברך ור' יוחנן אמר אף לתלמוד צריך לברך vgl. S. Kahira und Alfasi. s. Frankel Darke Hamischna S. 210 und 285. a)

13. Hier und in den folgenden Halachot haben Cs und CP תלמוד für ש"ס der Ed.

14. S. Note 12.

15. Für דר' יוסי wird wohl mit Jeruschalmi hier ר' יוסי 6
zu lesen sein. Cs haben הדא דתימר, dem Jerusch. הדא דאת אמר entsprechend.

16. Bibelkunde, Mischna und Talmud sind ebenso nö- 7
thig, wie Wein, Wasser und gewürzte Getränke (conditum). Ebenso sind bei dem Wohlhabenden Salz, Pfeffer und duften-

a) Zu bemerken ist, dass das תלמוד des Jeruschalmi in Babli meist גמרא heisst. B. Mezia l. c. Berachot 5 a. Erubin 21b. In dem im Besitze des H. Halberstamm befindlichen S. b. Meir zugeschriebenen Commentare zu Abot V, 23 findet sich folgende Erörterung וכשהגיע לט"ז שנה שלמד כבר משנה הקבועה בה' שנים היא גמרא של תנאים חוזר ולומד התלמוד שלנו הסברא שאנו קורין גמרא כמו . . אתי לקמיה דר' ישמעאל וגמר גמרא הדר אתיה לקמיה וסבר סברא וגמרא היא גירסת המשנה בלא פיי הטעמים אלא שהתנאים שהיו מארץ ישראל שהיו מספרין בלשון ערבי קורין אותה משנה והאמוראים שעמדו אחריהם שהיו עומדין בבבל שמספרין בלשון ארמי קורין אותה גמרא בלשון ארמי ומזה הטעם התלמוד שפיי הם סברא טעמי המשנה היא גמרא בלשון ארמי. vergleiche אביי הוה מסדר מערכה משמיה דגמרא Joma 14b.

des Gewürz in Gebrauch. vgl. Pesikta בחדש השלישי, wo ausgeführt ist ד"ת נמשלו כקונדיטון מה קונדיטון יש בו יין יש בו דבש יש בו פלפלין אף ד"ת כן . . . מנין שנקרא משולשת המשולש הזה נוטה שלשה מינין יין ודבש ופלפלין. In Tanchuma Jetro wird die Bibelkunde besonders hervorgehoben u. mit den 3 Gattungen (Wein, Honig und Pfeffer) sind Halacha, Talmud und Agada verglichen. תורה משולשת ת'נ'ך' משנה משולשת תלמוד הלכות אגדות. s. Jalkut Jetro u. Ps. 119 Jalkut, ebenso Schir hasch. Rabba Einleitung. b)

17. E. und CM haben נמשלה . . כמים . . כיין u. s. w. C במים . . ביין CP למים . . ליין . . für מתכלכל hat CM מתלבלב.

18. Cs und CP ובלא תלמוד, die Ed. וא"א בלא הש"ס לעולם.

8 19. C hat hier und am Schlusse der Hal. kurz בלא שלשתן die Ed. hat die Gattungen überall ausführlich.

9 20. Für שיש עמלו בהש"ס ולא der Edit. hat C מי שעמלו בתלמוד לא. CM שעמלו בתורה לא . . ., CP שעומל בתלמוד ולא; CM hat correct אלא על מנת. Ascheri B. Mezia 11 citirt aus einem Midrasch לא שידלג אדם ממקרא למדרש וממדרש לגמרא אלא שילמוד מקרא ואח"כ משנה ואח"כ גמרא.

10 21. Mischna in Babli hat wie die Edtt. und CP אבא גוריין איש ציידן אומר משום אבא גוריא; C liest אבא גוריון איש צדיק

---

b) Jerusch. Horijot E. ר' שמואל בר נחמן אמר משנה קודם לתלמוד ומ"ט קנה חכמה קנה בינה אל תשכח ואל תט מאמרי פי ר' יוחנן אמר תלמוד קודם למשנה ומ"ט קנה חכמה מה טוב מחרוץ וקנות בינה נבחר מכסף. ומה מקיים ר' יוחנן טעמי דר"ש בר נחמן מים בזול ויין ביוקר אפשר לעולם לחיות בלא יין א"א לעולם לחיות בלא מים ומה מקיים ר"ש בר נחמן טעמי דר' יוחנן מלח בזול פלפלין ביוקר אפשר לעולם לחיות בלא פלפלי א"א לעולם בלא מלח. Aus dem Satze Prov. 4. 5, entwickelt S. b. Nachman seine Meinung, dass die Mischna dem Talmud vorzuziehen sei, „Kaufe Weisheit, erwerbe Vernunft; dass du ja nicht vergessest und nie ablenkest von meinen Worten. Die letzte Warnnng bezieht sich wohl nur auf Weisheit (חכמה), unter welcher die rabbinische Literatur Mischna versteht. So Tosifta B. Mezia 11 Abot d. Natan 39. Rabi Jochan. aber will hier keine Bevorzugung der Mischna sehen, sie wird nur besonders betont, da ihre Kenntniss vor Allem auch zur Begründung des Talmuds nöthig ist. So ist der Wein werthvoller, das Wasser aber nothwendiger. R. Jochanan räumt dem Talmud den Vorzug ein und findet, dass Prov. 16, 16 wohl der Mischna-Weisheit mehr Güte als dem Golde zugesteht, doch aber die vernünftige Einsicht, der Talmud mit dem Worte „erwählenswerth" bezeichnet wird. S. b. Nachman meint aber, dass allerdings der Talmud etwas ganz ausgesuchtes aber entbehrliches, wie Gewürze, die Mischna aber ein allgemein nothwendiges Gut, wie Salz wäre.

אבא אוריא איש צוריין אומ׳ משום אבא גורייה CM, אומ׳ משום אבא גוריא (dieser Lehrer ist in Mid. Echa I angeführt אבא אוריין איש צידן.) Mischna im Jeruschalmi אבא גוריין איש צידן אומ׳ משום אבא שאול die Verwechslung der Namen גוריא und אוריא ist aus der gleichen Bedeutung derselben „Löwe“ zu erklären; C hat correct wie Misch. לא ילמד אדם את.

22. Vor gewissen Beschäftigungen und Industrien wird sittlich gewarnt; man solle sein Kind nicht ein Eseltreiber, Hirt, Schiffer, Kameltreiber, Rasirer, Töpfer und Wechsler werden lassen. ספר und גמל fehlen in d. Ed. sind aber C u. CP zu lesen. ספר fehlt in Mischna Babli, findet sich aber in Mischna Jerusch. Gemara Jerusch. fehlt es, dafür wird קרר, Fuhrmann, gelesen. CM hat ספן ספר קורה (קורר?) רופא וטבח ורועה; der nachfolgende Satz R. Judas liesse es zu, dass hier auch „Arzt und Fleischer“ gelesen werde.

23. Hier ist wohl הגמלים רובן כשרים ausgefallen, welches d. Mischna hat.

24. Die Kameltreiber werden ehrlich, die Schiffer, welche die Macht der Elemente kennen, fromm, und die Eseltreiber böse genannt, die Fleischer roh und kampfgierig wie Amalek. Selbst der Arzt, sonst geschätzt, wird hier missliebig betrachtet, weil er, seiner Kunst vertrauend, zu viel unternimmt und wagt. Vielleicht ist der Ausspruch gegen Aerzte gewendet, die im ersten christlichen Jahrhunderte mit Amuletten, Weihesprüchen u. dgl. heilten. vgl. Nachmanides Torat haadam.

25. Söhne der Unehelichen sind klug, die der Sclaven schön, die Nachkommen berühmter Ahnen verschämt. Die Söhne sind meist den Brüdern der Mutter ähnlich. Die Edit. und CP wie Jerusch. לאחי האם gegen אביהם des C.

26. C תאני gegen דתני der Ed. Der Ausspruch bildet auch im Jerusch. einen eigenen Satz. CP רשב״י אומר.

27. Für טוב hat C, CP und Tosafot Aboda Sara 26b Schw. ולא das הכשר; das בשעת מלחמה liest Tosafot hier nicht, wohl aber im Jeruschalmi, wo es in uns. Ausgaben fehlt. C hat בשעת מלחמה אסורים. vgl. Mechilta Beschalach, wo sich die von Tosaf. aus dem Jerusch. citirte Begründung הירא את דבר ײ findet. R. Simon, in der Zeit Hadrian's lebend, sah die grau-

same Kriegführung der Römer, und empfahl als Repressalie, die im Kampfe gefangenen Heiden ebenfalls nicht zu schonen.

28. Das harte Urtheil gegen die Frauen, welche Zauberkünste treiben, hat auf die römischen und christlichen Frauen jenes Jahrhundertes Bezug, welche man damals oft der Zauberei bezüchtigte. Die Mechilta hat diesen Satz nicht.

29. Der fromme Spruch, mit welchem die Hagada in üblicher Weise schliesst, endiget im Jeruschalmi רצון המקום, in d. Ed. רצונו של המקום, C und CP רצונו של מקום.

Capitel XVI.

1. Gegen die von anderen Lehrern ausgesprochene Regel, (Ende des Cap. XV.) den Sohn ein Handwerk lernen zu lassen, zieht R. Nehorai die Unterweisung in der Tora vor, da sie auch im Alter, wenn die Körperkräfte schwinden, Freude und Segen gewährt. Wird von den Gesetzeslehrern sonst die Arbeit gepriesen, (vgl. Rappoport, Bikure haitim 8, 23 ff.) so zeigt sich in Nehorai's Ausspruch eine essäische Ansicht. Eine ähnliche Strenge ist auch in seinen Aussprüchen Sanhedrin 20 b. Mischna Nasir Ende zu finden. vgl. Nasir 66 b. Der Satz ist hier aus der Mischna angeführt, mit einigen Aenderungen ist er Jeruschalmi und Babli Kiduschin Ende zu lesen.

2. Nehorai ist ein bekannter Lehrer und kann die Identität dieses Lehrers mit R. Elieser b. Arach oder R. Nehemia nicht aufrecht erhalten werden. Erubin 14 b wird nach der richtigen Lesart R. Chananel's (s. Zacuto Seder Hadorot) von R. Meir gesagt, dass er eigentlich Miassa hiess, und seiner besonders scharfsinnigen Methode wegen der Leuchtende genannt wurde. Diesem Satze schliest sich ein ähnlicher, der eine Namensveränderung angibt, an, nach dem Nehorai auch nur ein beigelegter Name ist. ולמה נקרא שמו ר׳ נהוראי שמנהיר עיני חכמים . . . Diesem Ausspruche geht (s. Sabbat 147 b) eine Vermuthung über den eigentlichen Namen R. Nehorais voraus, die wir nur für ein geistreiches Wortspiel halten möchten. Abot IV, 14 warnt dieser Lehrer, dass man ja nur nach einem

Orte, wo die Tora gepflegt wird, auswandere. Bei der Erzählung, dass Elieser b. Arach in Emaus seine Geläufigkeit in der Torakenntniss einbüsste, wird auf diesen Spruch R. Nehorais hingewiesen, und bemerkt, ein solcher Spruch ziemte El. b. Arach und der Lehrer unbekannten Namens (Nehorai) könnte dieser selbst sein. Ebenso wird ihm R. Nehemia aus Bet-Deli substituirt, welcher die Genossen in Palästina verlassen hatte und zu einer Zeit nach Nehardea ging, wo es dort keine Schulen gab. s. Mischna Jebamot XVI, 7. Zu dem Namen Meir wäre zu bemerken, dass Miassa, wenn es einer griechischen Wurzel entstammt, (μαίομαι) dieselbe Bedeutung wie der heb. Name hat.

3. C ומלמד את בני תורה, die Ed. und CP ואני מלמד. Misch. und Tosifta Kiduschin V ואיני מלמד את בני אלא; CM hat והקרן קיימת לו; Mischna und Boraitha im Jeruschalmi, Tosifta שאוכלין שכר עמלה בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב.

4. Für ושאר אומניות der Ed. haben C und CP wie die Mischna ושאר כל אומניות. CM ושאר כל אומניות אינן כן, das אינן ist auch Mischna zu lesen; C שאם יבא אדם; gegen Ed. CP שאם יכנס אדם, Mischna Babli, Boraitha und Tosifta כשאדם בא, Misch. Jerusch. שאם נכנס אדם לידי חולי או לידי זקנה או לידי מדה של יסורין. vgl. Tosifta.

5. Cs לעסוק במלאכתו, so Mischna, Ed. CP. wie Boraitha לעשות; ähnlich Tosifta. Cs CP und Mischna הרי הוא מת ברעב gegen d. Ed. ה"ז מת, Tosifta לסוף מת.

6. Die Ed. CP haben wie Mischna אלא.

7. וגומר bezieht sich auf die weiteren in der Mischna angeführten Verse.

8. Während die Halacha die einzelnen Religionspflichten 2
und deren Präcisirung zum Inhalte hat, umfasst die Hagada, das zur Anregung gesprochene und niedergeschriebene Wort, welches in freien Formen Lehren, Gleichnisse, Sittensprüche, Erzählungen, Fabeln und Lebensregeln anwendet, Vorschriften der allgemeinen Sittlichkeit, der Tugend, des Glaubens und überliefert Geschichten und Alterthümer des Volkes. Die Methode der Hagada ist zwar derjenigen der Halacha ähnlich, und lehnt sich auch an das Schriftwort; dieser Midrasch ist aber weiter, umfassender und vielseitiger. Witz und Laune,

die Figuren der Frage und des Aufrufs, der Umschreibung und der Uebertreibung entfalten sich ungebunden auch in der Anwendung der Schriftstellen. Diese Anwendung wurde so geläufig, dass in der Folge, als der alte Midr. in der Halacha vor der amoräischen Controverse zurücktrat, die Sammelwerke der Hagada „Midrasch“ genannt wurden. Der Einfluss, welchen die Hagada auf den Geist und Character des jüdischen Stammes übte, ist ein bedeutender. Wenn durch die Halacha die Schärfe des Geistes und die Kühnheit der Speculation bis zur Spitzfindigkeit gehoben wurde, so behauptete sich in den Volkskreisen durch die Hagada Laune und Esprit, Gewandtheit und sprudelnde Frische und bewahrte sie auch werthvolle Reste etymologischer Erklärungen, geschichtlicher und geographischer Daten. In den älteren Zeiten des Midrasch war die Hagada von der Halacha nicht getrennt, indem sich sowohl Halacha als Hagada dem Schriftworte enge anschloss, und ist dies Nebeneinandergehen der beiden Disciplinen noch in der Anordnung der älteren midraschischen Schriften, wie Torat Kohanim, Sifre di be rab zu sehen. Aber R. Juda Hanasi und vor ihm R. Akiba setzten die kurzen halachischen Sätze der Mischna fest und prägten sie dem Gedächtnisse der Schüler ein, da bei der Zerstreutheit und Theilung der jüdischen Gemeinden kurze und leicht fassliche Normen des festzuhaltenden Gesetzes nöthig waren. Daher findet man in der Mischna wenig hagadische Sprüche und diese sind meist spätere Zusätze. s. Frankel Hodeget. Zusätze 216. Da man nun die Halacha gesondert vortrug, erhielt die Hagada ihren eigenen Namen, ward eine eigene Disciplin und wurden ihre Sätze auch besonders gesammelt. Solche Hagada-Sammelwerke konnten aber auch von Männern geringer Kenntniss, welche von der Halacha nichts verstanden, angelegt werden. Hier gab es keine Kontrolle der Schulen, hier konnten Elemente einfliessen, die dem eigentlichen Zwecke der Hagada, der Hebung der Moral und der Religiosität, zuwieder liefen. Die Hagada wurde sogar, wie alte Reste, die sich von derselben in den Schriften der Kirchenväter finden, beweisen, zur Befestigung der neuen Lehre, also zur Ankämpfung gegen das überlieferte Judenthum, gebraucht.

Obwohl das Niederschreiben der Lehre und der Ueberlieferung verpönt war, da neben dem Schriftworte keine religiöse Schrift im Umlaufe sein und die Erklärung nur durch die lebendige, mündliche Uebertragung auf die Geschlechter kommen sollte (Temura 14 b), zeichneten sich doch Lehrer und Schüler Halachasätze und Deutungen der Schrift auf, die aber, wie zahlreich diese Compendien gewesen sein mögen, (s. Hl. 8 אלו כל השמים יריעות . . לכתוב את חכמתי.) wenig Verbreitung und Beachtung fanden. Aus diesem Grunde konnte man die halachischen oder midraschischen Aufzeichnungen, in welchen Hagada und Halacha gleichmässig vertreten waren, noch gelten lassen. So sehr die Lehrer aber die Pflege der Hagada im Vereine mit der Halacha empfahlen, (Moed katan 15 a Taanit 5 b, Kiduschin 30, Makkot 10 a. Sifre Ekeb כי לא על הלחם und Haasinu, Ber. Rabba 66. Wajikra Rab. 1 und 30, Chasita משכני) und so oft sie in ihren Vorträgen die Hagada der Halacha anschlossen (B. Kama 62, Sanhedrin 38 b, und a. O.), mussten sie doch gegen die Kompendien auftreten, die mit Auschluss der Halacha nur Hagadasprüche umfassten, welche ohne Sichtung geschrieben, auch gefährliche Aussprüche enthalten konnten, die dann jeder Laie las und verstand. Berühmte Lehrer, welche dem Zuge der Zeit folgend, hagadische Sammlungen anlegten, nahmen in diese auch Halachasätze auf, so Rab nach Sanhedrin 57 b. In alten Zeiten war dieser gemeinsame Gebrauch der Disciplinen den Hörern genehm, als aber in den Tagen der politischen Bedrückung das ernste Studium hintangesetzt und die Hagada allein beliebt wurde, (M. Chasita V. Samechuni אמר ר' יצחק לשעבר היתה התורה כלל והיו מבקשין לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד עכשיו שאין התורה כלל היו מבקשין לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה) mussten selbst ihre Freunde vor dem einseitigen Gebrauch derselben warnen. vgl. Sota 41. Jeruschalmi Maaserot III Ende und Jeruschalmi Sabb. XVI. In unserer Stelle sagt R. Josua b. Levi, dass, wer die Agadacompendien schreibt, sie studiert und den einseitigen Vortrag anhört, sündhaft und der Strafe würdig ist. Ueber Hagada vgl. de Rossi Meor Enaim Cap. 15. Rappoport Erech Millin, Agada, Krochmal, More Neb. hasman Cap. 14.

9. C wie Jerusch. הדא אגדתא הכותבה gegen die Ed. אגדתא

כתב בה הכתובה CP אמ׳ ריב״ל הדא דכתב הכותבה C und Ed. אין לו חלק לעולה״ב. Jerusch. Sabat CM und CP nur אין לו חלק.

10. Cs wie Jerusch. מתחרך, Ed. und CP מתברך. Cs und CP, Jerusch. אינו מקבל שכר gegen מתקבל der Ed.

11. S. David b. Simri RGA I. 232. Das והתני C leitet einen besonderen agadafreundlichen Satz ein. E. Wilna liest ותני. CM hat והתני ר׳ פפי בר חיננא אומר.

12. Ed. חיננא, C חייא ist nach Pesikta bachodesch haschlischi, Jalkut Jetro 286 und CP. durch חנינא zu ersetzen.

13. Cs, CP, Pesitka und Jalkut haben לתלמוד für לש״ם der Ed. Die Beschäftigung mit den verschiedenen Disciplinen erweist sich im physiognomischen Ausdrucke פנים בפנים. Die kurzen Sätze der Tora werden mit ernster, würdevoller Miene, die bestimmten Aussprüche der Mischna mit gleichmässigem Gesichtsausdrucke vorgetragen; der Tiefsinn des Forschers prägt sich auf der Stirne des Talmudbeflissenen aus; freundlich ist der mimische Ausdruck beim Vortrage der zum Herzen sprechenden Hagada. פנים מסבירות לתלמוד פנים שוחקות לאגדה lautet die Stelle in Pesikta, Pesikta Rabbati und Jalkut Jetro, doch hat schon Jalkut Waëtchanan und Kalir Siluk Wochenfest 1. שוחקות לתלמ׳ מסבירו׳ לאגד׳.

3 14. Der Deutung des פנים בפנים in der vorigen Halacha auf den mimischen Ausdruck wird eine zweite Deutung angefügt, wonach es sich, mit Berücksichtigung von Prov. 27. 19 auf den freudigen Gesichtsausdruck der Lehrenden und Lernenden bezieht. — Cs ר׳ נחמיה בשם ר׳ יעקב בר׳ ינאי für בר ינאי der Ed. Pesikta Rabbati ר׳ מנחמן בשם ר׳ יעקב בן תרדאי, CP hat ר׳ מנחמיה . . . .

15. Cs schliessen die Hl. mit תלמוד ואגדות CP תלמוד ואגדתא die Ed. גמרא ואגדה, Jalkut Waëtchanan מקר׳ משנה תלמוד הלכה ואגדה.

4 16. C ר׳ יצחק פ׳, die Ed. ר׳ יצחק נפחא פת׳, CP א״ר יצחק, Pesitka und M. Chasita lassen den Satz mit סמכוני beginnen, doch hat auch die Hdschr. Carmoly's und die in Oxford ר׳ יצחק פתח; die kurzen Halachasätze sind den gedrückten Rosinenkuchen, die heiteren Agadasprüche den wohlduftenden Aepfeln zu vergleichen. In unserer Halacha ist der Satz abgekürzt wie in der Pesitka; vollständig in M. Chasita. באשישות אלו

.הלכות המאוששות רפדוני בתפוחים אלו ההגדות שריחן וטעמן כתפוחים
vgl. Pesikt. .אלו דברי תורה שריחן טוב כתפוחים

17. Cs, CP היה אדם für היתה נפש אדם der Edit . . . . .
für C דברי הלכה ודברי אגדה Ed. דבר מקרא ודבר הלכה ודברי אגדה
haben CM und CP .דבר מקרא ודברי אגדה Die Stelle ist abgekürzt
angeführt und lautet vollständig in der Pesikta א״ר יצחק בראשונה
שהיתה הפרוטה מצויה היה אדם מתאוה לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד
ועכשיו שאין הפרוטה מצויה וביותר שאנו חולים מן המלכות אדם מתאוה
.לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה In Chasita . . . א״ר לוי לשעבר שהיתה
והיה אדם . . משנה והלכה ותלמוד ועכשיו שאין . . . שהן חולים מן השעבוד
.אין מבקשין אלא דברי ברכות ונחמות Vgl. Psikt. Edit. Buber An-
merkung S. 101. In den Zeiten der Noth wandte man sich
von der ernsten Hl. ab und liebte die tröstende, leichte Hagada.

18. Die Stelle lautet im Jeruschalmi א״ר ינאי אלו נתנה 5
התורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה מ״ט וידבר יי אל משה אמר לפניו
רבש״ע הודיעני האיך היא ההלכה א״ל אחרי רבים להטות רבו המזכין זכו רבו
המחייבין חייבו כדי שתהא התורה נדרשת מ״ט פנים טמא ומ״ט פנים טהור
מיניין ודגלו . . . וא׳ כסף צרוף מזוקק שבעתים . . . משרים אהבוך . . .
In unserer Hal. referirt R. Tanchum. Der Gedanke, dass kein
Lehrer sich in Selbstständigkeit behaupten könnte, wenn alle
Normen der Tora und ihre Folgerungen genau präcisirt wären,
da gerade die Meinungsverschiedenheit und der Meinungsaus-
tausch der freien Ansicht Raum geben, welcher sich Genossen
anschliessen können, findet auch sonst in den rabbinischen
Schriften Ausdruck. Erubin 13 b, Gittin 6 b. Für עומדת רגלים
der Ed. haben Cs und CP .עמידת רגלים

19. S. v. N. Hier ist der Ausspruch ein selbstständiger. 6
.בגימטרי׳ מ״ט Die 7 Zahl in 49 ist beliebt. Vgl. Jerusch. מזוקק
.שבעתים Die Hal. schliesst in Ed. und CP correct מ״ט הוא gegen
C .מ״ט פנים הו׳

20. Von einem Schüler, dem alle Disciplinen der Tora 7
geläufig waren, wird berichtet, er habe einen halachischen
Gegenstand nach verschiedenen Gesichtspunkten zu behandeln
verstanden und die widersprechendsten Resultate erwiesen.
Erub. 13 b. wird ein Genosse R. Akiba's in Jamnia genannt, der
150 Gründe für die Reinerklärung der unreinen Reptilien
auffand; R. Jochanan nennt den scharfsinnigen Schüler R.
Meirs, Symmachus. Dieser stellte 48 Thesen für die Reinheit

des Unreinen auf, s. Samuel Edels das. Jalkut Tehillim 12 lässt dies von R. Chija berichten, kennt die Zahl 49, hat aber auch die Version vom Schüler R. Akibas. Alle diese Erzählungen sind wohl auf eine Person, wahrscheinlich auf den namentlich angeführten Symmachus zurückzuführen. Die Stelle ist Hal. 12 wiederholt, wo sie ausführlicher lautet: ומ"ט פנים טהור כל א' וא' מטעם אחד שלא מאותו טעם. Ed. und CP מטעם אחר. Ueber ותיק s. XVIII Note 34.

21. Pesikta rabbati עשרת הדברות und nach ihr Jalkut Tehillim haben vor der Erzählung von dem Schüler R. Akiba's den Satz: א"ר ינאי כל דבר ודבר שאמר הקב"ה למשה . . מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא א"ל רבש"ע מתי נעמוד על האמת של הלכה (Pesikt Rab. hat hier א"ל אחרי רבים להטות רבו המטהרין טהור רבו המטמאין (א"ל האיך עבידת טמא. Die Stelle ... רבו המטהרין sollte nun den Schluss der vorhergehenden Hal. 6 bilden, wo R. Janai's Satz angeführt ist; weil hier aber auch ומ"ט פנים טמא vorkommt, wurde irrthümlich das רבו המטהרין angesetzt. Die Stelle scheint übrigens hier nach der Lesart des Jalkut aufgenommen. Jerusch. liest מחייבין und מזכאין, vgl. Note 18. Für והמטהרין des C hat die Ed. und CP רבו המטהרין.

22. C und CP אמר ist wohl אמרו zu lesen. Die Edition hat א"ל.

23. Die Ed. und CP סבר für חבר des C.

8 24. Die grosse Gelehrsamkeit R. Jochanan b. Saccais wird gerühmt; er habe so viel gelernt, dass wenn Pergamentstücke wie der weite Himmel, Tinte wie das volle Meer, Kolamus wie die Bäume da wären, man alle die Weisheit nicht niederschreiben könnte, und doch habe er ja nur einen geringen Theil der an Weisheit ihn überragenden Lehrer aufgenommen. Die Stelle lautet Succa 25a ausführlich: אמרו עליו על ר"י בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה גמרא הלכות ואגדות דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים קלים וחמורים וגזרות שוות תקופות וגימטריאות שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים משלות כובסין משלות שועלים דבר גדול ודבר קטון דבר גדול מעשי מרכבה דבר קטון הויית דאביי ורבא. Zu dem Satze אם יהיו כל השמים יריעו' ist Sanhedrin 68a, wo Aehnliches von R. Elieser, Schir Haschi. Rab. לריח auch von R. Josua und R, Akiba zu lesen ist und Abot d. Natan C. 25. nachzusehen.

25. C וממשלות. Ed. und CP ומשלות. Fabeln und Gleichnisse waren eine besondere Art der Hagada. Sie wurden in eigene Sammlungen zusammengetragen. Eine solche legte auch R. Meïr an. Es gab deren besondere Gattungen: Fuchs-Fabeln, Gleichnisse der Wäscher u. s. w.

26. CM hat וכל הארץ קולמסין. Chasita und A. d. N. ואגמים קולמסין ושמים וארץ יריעו'; C. Chasita וכל הימים דיו für וכל הים der Ed. — C und CP אינן כדאי für אין כדי der Ed.

27. C und CP מרבותי für מרבי der Ed. — C und CP מחכמתם CM מחכמה für מחכמת הכמים der Ed. CM כמה הוא מחסרו C ומשהו מחסרה Ed. מחסרו. Vgl. Sanhedrin und Chasita כמריח באתרוג . . כמכחול בים . . . ולא חסרתי אפי' ככלב המלקק מן הים.

28. Nach dem kurzen, eigentlich zur vorigen Hl. gehö- 9
renden Satze aus Abot, dass Joch. b. Saccai die Lehre von Hillel und Schamai überliefert erhielt, wird die Aufzählung der Disciplinen, welche nach Succa l. c. auf J. b. Saccai Bezug haben, hier gebraucht, um die Vielseitigkeit Hillels zu rühmen. CM und CP haben wie die Ed. הלל ושמאי; CP. שלא עזבו, שלא למדו. CM שלא למדוה; für דברי חכמים der Ed. und CM hat C דברי חכמה, CP שום דבר חכמה.

29. Die Ed. hat ונבעות ובקעות CP nur ובקעות; im C fehlen beide, eben so ועשבים d. E. und CP; das כובסין וממשלות שועלים des C und CP fehlt in der Edit. . . — אפילו כל הלשונות fehlt in CM.

30. Die Gespräche der Berge, Bäume, der Thiere. der Dämonen u. s. w. werden schon von Raschi richtig als Gattungen hagadischer Fabeldichtung bezeichnet, welche sittliche Lehren enthielten. Ebenso wird das שיחת דקלים Succa das. aufzufassen sein, da die Palme, als vorzüglichster Repräsentant der südlichen Pflanzen, auch sonst in der rabbinischen Literatur eine Rolle spielt. Vgl. Erubin 51a דיקלא דפריק מריה מכרגא, דיקלא דסביל אחוא B. Batra 36a דקל נעורה. Das אפילו כל הלשונות (s. vorig. N.) halten wir für eine Einschaltung zur Erklärung des . . . שיחת. Die Gaonen haben unter שיחת דקלים die besondere geheimnissvolle Sprache der Palmen verstanden, und so wird wohl hier auch שיחת הרים . . עצים u. s. w. aufgefasst worden sein. Vgl. RGA d. G. Ed. Lyk. Nr. 33. Natan Romi שח; Ritba Erubin 13.

31. Dieser im C angeführte Vers fehlt in der Ed. welche vor חפץ 'יי die Anführungsformel שנאמר hat. Vgl. Succa. להנחיל.

10 32. C und CP wie Jerusch. לא איסת כלית, die Ed. הסתכלתי, s. Note 8; für מן יומאי hat Ed. und CP מימי.

33. CM חד יום für חד זמן, CP חדא זימנא.

34. שכתובין des C fehlt in d. Ed. und CP. Hier ist nicht von Wochenabschnitten סדרים, welche in der Folge der Hl. genannt sind, sondern von den Absätzen in dem Pentateuche die Rede, die durch offene oder geschlossene Räume סתומי und פתוחות bezeichnet sind. Solche Absätze, in deren erstem Verse die Anführung der Rede Gottes oder d. Moses im Auftrage Gottes mit einem der Wörter דבר, אמר, צוה vorkommt, finden sich in Gen. 12, Exod. 54, Levit. 35, Num. 61 Deut. 13, zusammen 175, die Zahl der Lebensjahre Abrahams. Dieser Zahl entsprechend wurde der Pentateuch auch zur Sabbatlection in 175 Abschnitte getheilt. Die Stelle Ps. 68. 19 wird Schemot Rabba 28 auf Abraham gedeutet, der in seinem Lebenswandel sich so rein erwies, dass nun erst das Menschengeschlecht der Tora würdig schien. באדם wird auf Josua 14. 15 verwiesen. Dass diese 175 Abschnitte mit den 175 Paraschiotanfängen genau zusammenfielen, ist kaum anzunehmen, da z. B. in Gen. sehr grosse Stücke ohne das דבר, אמר, צוה, fortlaufen; doch mögen viele Gesetze, welche diese Worte an der Spitze tragen, zum Lectionsanfange berücksichtiget worden sein, da man der Lection dieser Gesetze gerne Erklärungen anschloss.

35. Cs, CP הלכך קבעו für קובעין der Edit. Nach חילוף מנהגים Nr. 48 wurde von den Palästinensern der Pentateuch in 3½ Jahren durchgelesen. Da man an den Festtagen, die auf den Sabbat fielen, die Festesparascha vornahm, so entsprechen diese 175 Abschnitte dem 3½ jährigen Cyklus. Vgl. Rappoport Halichot Kedem S. 14. Diesem Cyklus steht der dreijährige masoretische sehr nahe, der Megilla 31 b erwähnt ist. Die Masora nennt 154 Abschnitte. Wenn die Masora für Gen. 43 Abschnitte angibt und nur 42 aufzählt, so werden diese wohl durch Gen. 18, 17 . . . ויי' אמר המכסה zu ergänzen sein, da mit dieser Stelle in Tanchuma und Ber. Rabba wiederholt neue exegetische Vorträge beginnen. Diese

Abschnitte sind nach gewissen Grundsätzen festgesetzt und wenn sie auch auf die offenen und geschlossenen Paraschiot keine Rücksicht nehmen, (40 fallen mit den Sidra-Anfängen des 1 jährigen Cyclus, 67 mit den Anfängen der פתוח׳, 35 mit Anfängen. Der סתומ׳ zusammen, 12 beginnen an Stellen, die keinen Absatz haben), so walten im Ganzen bei der Eintheilung derselben doch die Grundsätze vor, die bei der Feststellung der פתוחות und סתומות massgebend erscheinen. Bei den wichtigen Lebensereignissen Abrahams, bei der Verheissung des gelobten Landes, bei Berichten von Kriegen und der Besitzergreifung Palästinas, bei Gesetzen in Bezug auf Leviten, Synhedrion und freiwilligen Gaben, bei Segensprüchen, (wenn diese auch inmitten der Parascha, wo sich kein leerer Raum befindet vorkommen,) beginnt die Sidra und wird auf die grössere oder geringere Anzahl ihrer Verse keine Rücksicht genommen. Auch bei besonders wichtigen Gesetzen nnd bei solchen, die für das Volksleben von Bedeutung sind, wie bei der Königsparascha, beginnt die Sidra. Auch die Hagada spielt eine Rolle, indem die Sidra gerne bei solchen Stellen beginnt, an welche sich weitläufige Erörterungen knüpfen. Vgl. Cap. I Note 73, X, 4 und XI Note 16. Diese alten Sidra's, auf welche Rabba Ester Anf. ואין קנה . . . דברי ה׳ חומשי תורה מנין של קנה hinweist, und zu denen nach der Sabbatlection mündliche, weitläufige Erklärungen kamen, haben sich noch in den Midraschwerken erhalten. M. Tanchuma ist weitaus in seinem grössten Theile nach den Masorasidras angelegt, die Anfänge seine Halachot und Erörterungen sind diesen Sidra-Anfängen angepasst und vor dieselben ist der erste Vers der Sidra gesetzt. Ebenso ist Bereschit Rabba Schemot Rabba und Wajikra Rabba mit sehr wenigen Ausnahmen nach diesen Sidras geordnet. a)

---

a) Ueber die Capiteleintheilung der Midraschim s. Zunz G. V. S. 178. Midrasch Kohelet zeigt Aehnliches. Das סדרא תנינא vor טוב שם משמן טוב Eccles. 7, 1 bedeutet wohl סליק סדרא תנינא; ebenso ist סדרא תליתאי vor לך אכול בשמחה לחמך als סליק סדרי תליתאי zu verstehen. Die zweite Sidra wird wohl auch wie diese mit der masoretischen Sidra übereingestimmt und 3, 12 ידעתי כי אין טוב בם . . . וגם כל האדם שיאכל ושתה begonnen haben, wofür die allgemeine Regel des bei diesem Verse aufgestellten Midraschsatzes כל אכילה ושתיה במגילה הזאת בתורה ומ״ט spricht. Doch muss eben der Beginn

36. C וכל שבת, die Ed. בכל שבת ושבת, CP שכל שבת; עולת שבת ist eine Redensart: „Wie einst die Opfer, so ist jetzt die fortlaufende Lection der 175 Abschnitte für die Sabbate bestimmt, s. Naumbg. vgl. XX. 7.

11 37. Die 147 Lieder des Psalmbuches entsprechen den Lebensjahren Jakobs. Die alte Jalkutausgabe bezeichnet auch nur 147 Capitel der Psalmen und sind dort von unseren Capiteln 1 und 2, 42 und 43, 70 und 71 contrahirt; Hallel, bei uns 6 Capitel, bildet nur 5 mit den Anfängen. הללו עבדי, בצאת, אהבתי, הודו, מן המצר, dafür aber ist Capitel 78 Vers 36 והוא רחום, wo auch die Masora einen Sidra-Anfang setzt, ein eigener Caffitelanfang. Im Midrasch Hallel, Jellinek, Bet hamidrasch V. S, 87 werden auch 5 Hallelcapitel erwähnt. וההלל חמשה חומשין. Die Zusammenziehung 1 und 2 ist auch Berachot 9 b gekannt. Psalm 1 als einleitender Ps. ist vielleicht später der Sammlung angefügt und zu 2 gesetzt worden. Megilla 17 b wird Ps. 10 als der 9. bezeichnet. In der That hat Ps. 10 eine so düstere Schilderung der Verfolgung, des Götzendienstes und der gottesleugnenden Feinde, dass man annehmen darf, er sei später der Sammlung einverleibt und zu Ps. 9 gezählt worden, was auch bei d. LXX wirklich der Fall ist. Vergl. Megilla das. Raschi und Tosafot Schw. ודוד. Betreffs der Hallel-Capitel herrscht keine Uebereinstimmung. Cap. XX

---

dieser Sidra dem schliesslichen Redactor des Midrasch nicht sicher gewesen sein, da er die ganze Stelle כל אכילה וכו׳ nicht weniger als 5 mal in Rabba Kohelet ansetzte. Es fänden sich also im Midrasch die 4 Sidras der Masora für Kohelet. Ueber die Abtheilungen der andern kl. Rollen, s. XIV Note 70. Betreffs der masoretischen Sidras in den Propheten und Hagiographen ist noch zu bemerken, dass Stellen, welche für das Glaubensleben Israels, für seine Zukunft, für das Haus David, überhaupt für die nationale und sittliche Hebung des Volkes von Bedeutung sind und gleichsam einen Wendepunkt in dessen Entwicklung bilden, zu Sidra-Anfängen gewählt wurden, was sich im Kleinen auch bei den Sidras der Esterrolle zeigt. Uebrigens sind in unserer Masora die Sidraanfänge nicht ganz genau dem Worte und Verse nach angegeben, da oft der Inhalt des Sidraanfanges mit einem Verse angeführt erscheint, während der passende Beginn der Sidra in einem vor- oder nachhergehenden Verse zu finden ist. So ist z. B. in den Psalmen meist nicht der Anfang, sondern der Schluss der Sidra angesetzt.

H. 9 rechnet als Perakim-Anfänge הללו עבדי ,בצאת ,אהבתי ,הללו את הודו לה׳; LXX haben הללו עבדי ,בצאת ,אהבתי ,האמנתי ,הללו את ,הודו לה׳. Doch kennt auch Tosafot Pesachim 117 a, welches die Zahl 147 im Midrasch findet, הללו את nicht als besonderen Psalm und scheint demnach diese 2 Verse als Chorus zu den folgenden Capiteln zu betrachten. vgl. Jerusch. Succa III, 10 והוא שענה ראשי פרקים . . . והי׳ ניהון ראשי פרקי׳ הללויה הללו עבדי הללו את שם wo wohl הללו עבדי הללו את ה׳ zu lesen sein wird. s. Babli Succa 38 b Die Ursache dieser verschiedenen Capitelzählung der Hallelpsalmen liegt in der späteren Aufnahme dieser Stücke in die Hallelsammlung, wie denn auch das ganze Stück לא לנו bis אהבתי in Midrasch Ps. übergangen ist. s. Cap. XX Note 36.

38. C und CP שכתובים für שכתוב der Ed. ,אבינו welches in der Ed. fehlt, hat C hingegen fehlt in C der Satz d. Ed. und CP ללמדך שכל קילוסין שישראל מקלסין להקב״ה כנגד שנותיו של יעקב אבינו, aus dem das Wort אבינו zu dem auch früher vorkommenden יעקב in C geschrieben erscheint.. CP hat שנאמ׳ ואתה קדוש. Sinnreich ist die Schriftstelle als mnemonisches Zeichen angeführt.

39. Den 123 Lebensjahren Arons entsprechend wird von 12
dem Volke ebensoviele male das Halleluja recitirt, worauf 150, 1 (לקדושו vgl. 106, 16) hinweisen soll. Diese Recitation des Halleluja fand beim Lesen des Hallel statt. Mid. Schocher Tow 22 liest שעונין אחר הקורא את ההלל הללויה. Sota 30 b wird erzählt, das Lied am Meere ward wie das Hallel gesprochen, indem der Chor nach jedem Satze mit dem Hauptanfange des Liedes einfiel. כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים משה אמר אשירה ליי׳ והן אומרים אשירה ליי׳ משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה ליי׳. vgl. Tosifta das. VI משה אמר עזי וזמרת יה והן א׳ אשירה ליי׳ משה א׳ יי׳ איש מלחמה וישראל א׳ אשירה ליי׳. Nach Succa 38 b wurde auch wirklich nach jedem kurzen Verstheile der Hallelpsalmen 113—117 das Hallelujachorale gesprochen, während von Ps. 118 ab das Choral הודו ליי׳ lautete. הוא אומ׳ הללויה והן א׳ הללויה מכאן שמצוה לענות הללויה הוא א׳ הללו עבדי יי׳ והן א׳ הללויה מכאן שאם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה הוא א׳ הודו ליי׳ והן א׳ הודו ליי׳ מכאן שמצוה לענות ראשי פרקים. s. Tosaf. das. Schw. מכאן, R. Nissim b. Alfasi und Salomo b.

Aderet. vgl. Raschi und Maimuni welche ausser dem Halleluja noch die Capitelanfänge als vom Chore mitgesprochen bezeichnen. Zählt man nun in den Ps. 113—117 die einzelnen Versabsätze nach ihrer poetischen Gliederung, (wie sie auch durch die trennenden Tonzeichen Sof Pasuk, Etnach u. dessen stellvertretendes Rebia u. das in mehrgliederigen Versen vor dem Etnach stehende Ole wejored kenntlich gemacht sind) wozu am Ende d. 117 Ps. ein Halleluja mitzuzählen sein wird, so findet man die Zahl 123 und so viele male recitirte das Volk Halleluja. vgl. Pesachim 117 a מאי הללוהו בהלולים הרבה. s. Netibot Olam S. 99. Ueber die Frage, ob das „Helleluja" vor oder nach dem Psalm zu setzen sei, ist Pesachim 117a nachzulesen. s. auch das. Misch. X, 5 עד אם הבנים שמחה . . . עד בצאת ישראל. Die LXX haben bei den Hallelujapsalmen nicht wie im hebr. Texte das Halleluja am Ende der Lieder, sondern vor denselben; so schliesst auch nicht Ps. 117, sondern es beginnt Ps. 118 mit Halleluja. vgl. Tosafot Succa l. c. und Pesachim 117a. Jedenfalls bezeichnet dies Wort vor oder nach dem Ps. das Einfallen mit diesem Huldigungsrufe. Dass das Halleluja sehr oft recitirt wurde, wird durch den Gebrauch, den die Kirche von demselben machte, ebenfalls bewiesen. Es bedarf übrigens noch der Untersuchung, ob das chorale Halleluja in so oft wiederkehrender Weise bei den mit diesem Worte überschriebenen, schon sehr früh liturgisch gebrauchten Ps. 146—150 gesprochen wurde. Sollte dies bei diesen Psalmen, welche Sabbat 118 b als Hallel bezeichnet werden, auch 123 mal geschehen sein? Denkt man sich jeden einzelnen der Verse dieser Psalmen in zwei Absätzen gesprochen, auf welche je das Halleluja folgte, so hätte man, die an der Spitze der Psalmen vorkommenden Hallelujas, welche gewiss vom Volke wiederholt wurden, mitgerechnet und ebenso ein Halleluja vor Beginn des Ps. 146 u. nach dem Ende des 150 Ps. gesetzt, auch die Zahl von 123 Hallelujas. Die Corollarstelle הללו אל בקדשו לאהרן קדוש ה׳ wäre um so zutreffender.

40. Obwohl diese Hagadasätze doch nur mnemonische Zeichen enthielten, war der Schlaf Josua b. Levi's doch unruhig, da er fürchtete, er habe mit dem Lesen der hagadischen Schriften gesündiget. Die Ed. hat wie Jerusch. מבעת

בלילה. Asar. d. Rossi Meor Enaim Cap. 15 liest hier wie C. בעית בלילה. Die hagadische Schrift sollte, trotz der scheinbaren Unschädlichkeit verwischt und vernichtet werden. vgl. Rappoport und Krochmal.

41. Wiederholt aus Hl. 6 abgeschrieben. s. Nt. 20.

42. S. Einleitung § 9. Auch der einzelne Beter, der den dem Schema vorangehenden Segenspruch Jozer Or liest, kann im Verlaufe desselben die dort eingeschobene Heiligung, Keduscha sprechen, weil sie dort, wie in dem Seder Keduscha nach der Tefilla, keinen Akt der Heiligung bildet, sondern nur als Erzählung von der Heiligung Gottes durch die Engel angeführt wird. Der Minderjährige lässt aber auch im Jozer Or die Keduscha weg. Der eigentliche Actus der Heiligung, die Keduscha in der Tefilla „Wir wollen heiligen" kann nur in der Versammlung der 10 gesprochen werden. Im Anfange der Hl. ist zu dem Worte קטן die aus XIV, 15 bekannte Bestimmung שאינו פורס את שמע „der die Schema-Eulogie nicht öffentl. in der Versammlung vortragen darf" hinzugefügt. Die Lesart d. Ed. וקטן שאינו פורש על שמע אינו יכול לומר קדוש כיוצא ביחיד אבל בצבור עונה עמהם וגדול פורס את שמע יוכל לומר קדוש לפי שהוא בסודר ist nach dem Citate d. Jos. Karo Tur O. Chaim 59 zu verbessern; für כיוצא ist ביוצר, für בסודר am Schlusse כסודר zu setzen. So hat auch C, wo aber der Schluss וגדול פותח את שמע לומר קדוש לפי שהוא כסדר lautet. Das כסדר würde auf סדר קדושה hinweisen. Diese Lesart scheint Jakob Ascheri gekannt zu haben der O. Chaim das. anführt והכי איתא במס׳ סופרים קדושה שביוצר אור ושבסדר קדושה יחיד אומר אותה. Der Beginn der Hl. lautet in C וקטן שאינו פורש את שמע לומר קדוש ביוצר, wonach das שאינו פורש keine eingeschaltete Beifügung zu קטן, sondern eben die Ausführung des Satzes ist, dass der Minderjährige im Privat Jozer-Or Gebete die Keduscha nicht spreche, darauf folgt וגדול פותח את שמע לומר קדוש. In den gaonäischen Schriften wird der Ausdruck פורס על שמע für das Morgengebet vor Schema überhaupt, auch für das von dem einzelnen Beter gesprochene gebraucht. s. Sidur Amram 3a und 4b יחיד הפורס את שמע כיון שאסור לומר קדושה בפחות מי׳ und RGA. Schare Teschuba Nr. 205. CM hat auch wirklich וקטן שהוא פורס על שמע אינו יכול לומר קדוש ביוצר... וגדול פורס ... Rokeach liest: וגדול שהוא פורס ... לפי שהוא כסודר

את שמע לומר קדוש. CP hat schon eine spätere Einschaltung am Ende des Satzes לפי שהוא נראה כסדר שבח. Ueber die den Bestimmungen dieser Halacha entgegenstehende Ansicht R. Natrunai's s. f. Note und Tur das. Jos. Karo.

43. Das Dreimalheilig kommt in dem Morgengebete 3mal vor. A. In dem Sehlussgebete, d. i. Keduscha desidra, B in der Tefilla u. z. in der 3. Eulogie und C im Jozer Or vor demSchema.

A. Die Sitte, die täglichen Gebete mit dem Lobe Gottes zu beendigen, ist uralt, wovon fast alle korachidischen und auch andere Psalmen sowie das Gebet Hiskia's Jes. 37, 20 Zeugniss geben. vgl. Sifre wesot haberacha. In den Propheten wird die Heiligkeit Gottes, als dessen höchster Preis, besonders hervorgehoben; wo den Eigenschaften Gottes Ruhm gezollt wird, ist in überwiegend grosser Zahl die Heiligkeit genannt; Ezechiel sieht den höchsten Triumph der Religion darin, dass Gott unter den Menschen geheiliget wird והתגדלתי והתקדשתי . . . בהקדשי בכם . . . ונקדשתי; bei Jesaja sprechen die Engel das Trisagion, und dieses ist im Psalme 99 schon benützt, da der Refrain קדוש sich 3 mal wiederholt. Bei der Entwickelung und Feststellung der Gebete wurde es daher Brauch, diese nach Jesaja 6, 3 mit der Heiligung zu schliessen, welche den Preis der Engel in erzählender Form darstellt. Dieser Vers, so wie der aus Ezechiel 3, 12 war auch sonst nebst der aramäischen Uebertragung dem Volke geläufig, da bei der Haftaralection, wo diese Verse vorkamen, sie und Jes. 59, Vers 21, der früher zur Haftara des Versöhnungstages gehörte, von dem ganzen Volke gesprochen wurden. So berichtet Saadia nach Orchot Chaim א"ר סעדיה י" פסוקים צבור קורא אותן ומתרגם אותן כשמגיע הקורא אליהן ובנביאים ג' ואילון דאפטרתא ק' ק' ק', ברוך כבוד ה', לא ימושו מפיך באפטרת' דיוה"כ. Die alte Ordnung des Gottesdienstes kannte die Abwechslung von vorgetragenen Lesestücken und Gebeten. Nachdem pentateuchische Stücke, wie Schema, die 10 Gebote, gelesen waren, denen die Toraeulogie אהבה רבה voranging, betete man die 18 Sätze der Tefilla, nachher las man wieder ein Stück aus den Propheten und endigte den Gottesdienst mit dem Preise Gottes, indem man die wichtigen und dem Volke geläufigen Verse des Trisagion und ברוך כבוד ה' heb. und aramäisch sprach, welchen sich

vielleicht schon früh das ואני זאת בריתי Jes. 59, 21 anschloss. Eine ähnliche Ordnung des Gottesdienstes war auch während der erst. Jahrhunderte in der Kirche beliebt, wo neben der Lecture der alten Schriften auch eine Vorlesung aus d. evangelischen Büchern stattfand und die Andacht mit einem Lobgebete schloss. Vgl. Probst. Lit. 360 f. Als in der jüdischen Gemeinde das Lesen prophetischer Stücke an Wochentagen unterblieb, fasste man die ebenfalls prophetischen Verse des Trisagion in eine Formel, welche als Keduscha-desidra hochgehalten wurde. Sota 49a. Ueber סידרא s. Cap. XIV Note 69. R. Hai (nach Schare Teschuba Nr. 55, Natrunai nach RGA d. G. Lyk Nr. 90) berichtet Folgendes: וששאלתם ענין וקרא זה אל זה ואמר ותשאני רוח מה טעם יש שם לקרות ולתרגם ומה טעם קבעו אותן חכמים בסדר קדושה דבר זה כך מנהג ראשונים מקום שיש תלמידי חכמים כשהיו מתפללים ונופלים על פניהם ומקדשין לאחר שעונין אמן יש״ר מביאין נביא וקורין בו עשרה פסוקים . . . ומתרגמין אותן ואח״כ אומר וקרא זה אל זה ואמר ומתרגמין אותן כדרך שתרגמו אותה פרשה של נביא ואומר ותשאני רוח וכו׳ ומסיימין אותו כדי לסיים בשבחו של מקום. וכיון שרבתה עניות . . . ועקרו לקרות בנביא בכל יום אחר תפלה ואע״פ שעקרו לקרות בנביא בכל יום אחר תפלה אותן ב׳ פסוקים לא עקרו אותם. Nach Raschi Pardes Nr. 2 hätte man in dieser alten Ordnung des Gottesdienstes den Ursprung der Haftara zu suchen. Am Sabbate, wo das Volk nicht beschäftiget war und länger beim Gottesdienste verweilen konnte, beliess man die Propheten-Lection, nach welcher das Mussafgebet stattfand; die Seder Keduscha kam zum Mincha. s. Baer Sidur S. 236. Unter den Gaonen gab es verschiedene Meinungen darüber, ob der Einzelne die קדושה דסדרא sprechen könne. s. Eschkol B. Kohanim; Manhig RGA. d. G. E. Lyk Nr. 90; Tur O. Ch. 132 und Weiss הברכות והתפלות.

B. Die Tefilla wurde mit dem Lobe Gottes, der sich den Vätern so liebevoll erwies, der allmächtig und gewaltig, heilig und in Furcht zu verehren ist, in den 3 ersten Eulogien eröffnet. Diese waren, wie Edelmann, Hegjon Lew, nachweist, ursprünglich kurz und einfach und kamen erst später vielfache Einschaltungen hinzu. siehe Sifre Wesot habracha אף שמנה עשרה שתקנו חכמים הראשונים שהיו ישראל מתפללים לא פתחו בצרכן של ישראל תחלה עד שפתחו בשבחו של מקום שנא׳ האל הגדול הגבור והנורא קדוש אתה ונורא שמך ואח״כ מתיר אסורים ואח״כ רופא חולים

ואח"כ מודים אנחנו לך. Edelmann folgert aus dieser Stelle und aus Pirke d. Elieser 35, wo als Schluss der 3. Eulogie והאל הקדוש נקדש בצדקה angesetzt ist, dass diese Eulogie in alter Zeit die Form hatte, in welcher sie jetzt am Neujahrestage am Ende dieser Beracha gesprochen wird קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך ככתוב ויגבה . . . והאל הקדוש נקדש בצדקה . . . Es liegen indess manigfache Formen der Keduschaeulogie vor .. לדור ודור. לדור ודור המליכו לאל כי הוא לבדו מרום קדוש אתה.. Saadia hat ..אתה קדוש ויש שאין היחיד אומ' לדור ודור נגיד גדלך אלא וקדוש (s. Kolbo Nr. 11 לדור ודור אתה קדוש). Wir glauben, dass, wie nach Pirke d. Elieser ויגבה ה' צבאות, so seien ursprünglich auch die Verse ק' ק' ק' und ברוך כבוד ה' in der Keduscha-Eulogie als Verse angeführt und gesprochen worden, da diese Anführung von Versen in den Eulogien beliebt war, s. XIV N. 29. Erst später kam die Sitte auf, diese Verse von d. Publicum recitiren zu lassen. Tosifta Berachot I ר"י היה עונה קק"ק עם המברך.. ברוך כבוד עם המברך. So findet sich noch das in unse. feierlichen קדושה eingeschlossene ימלוך ה' in der erweiterten Eulogie am Neujahrestage als Vers angeführt. (s. Pesikta rab. Matan Tora המלאכים אומרים קק"ק ברוך כבוד ה' ימלוך). Die dritte Eulogie dürfte .. קדוש אתה ככתוב .. והאל הקדוש נקדש בצדקה ונאמר וקרא זה אל זה ואמר קק"ק ונא' ברוך כבוד ה' ממקומו ונאמר ימלוך . . . בא"י האל הקד' gelautet haben. Essäischer Einfluss ist bei der Anordnung der Keduscha als Actus der Heiligung nicht zu verkennen. Diese Secte, die nach Philo (Omn. prob. liber) von der Heiligkeit und Frömmigkeit, die sie anstrebte, ihren Namen hat, beschäftigte sich gern mit Engelnamen und mit höheren Wesen. Sie stellte sich gern den Engeln gleich und wollte wie sie heiligend den Namen Gottes preisen und selbst heilig leben. Vgl. Jos. bell. Jud. II 8. Durch diese Einflüsse gestaltete sich die 3. Eulogie zum selbstständigen Trisagion נעריצך ונקדישך כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, welches nur in der Gemeinde gesprochen wurde. Nicht ohne Bedeutung ist es, dass selbst alte Quellen für das Trisagion keine anderen Gründe und Ursachen als kabbalistische, altessäische, anzugeben wissen. s. Tanchuma Zaw Mid. Hechalot. vgl. Or Sarua II, Nr. 42, Orchot Chaim und Tur O. Ch. 125. Mit diesen Beziehungen zur Engellehre steht wahrscheinlich der palästinensische Usus in Verbindung, das Trisagion als

eigentlichen Actus nur an Sabbaten und festlichen Tagen zu sprechen. Die Rabbinen schreiben dem Sabbate besondere Heiligung zu. (Sabbat 56b. Taanit 27b. Beza 15b, Bereschit Rabb. 11). Auch Aristobul lässt die Weisheit im Menschen am Sabb. zum Durchbruche kommen, und Josephus erzählt, mit welcher hohen Achtsamkeit die Essäer den Sabbat begehen. Philo sagt geradezu, dass sie dem Sabbate besondere Heiligkeit beilegen. Man wird also am Tage der Heiligkeit, gleich den Engeln das „Heilig, heilig, heilig“ gesprochen haben. Von diesem Usus gibt Tosafot Sanhedrin 37b מכנף Bericht, er liegt auch in der Hinweisung uns. Tractates auf eine besondere Sabbatform der קדושה Cap. XX Hal. 7, wo unter החזן צריך לומר אתה קדוש nur die dritte Schemona-Essre Eulogie mit den feierlichen Trisagion gemeint sein kann. Aguda liest dort החזן צריך לומר קדושה und auch Cs und CP haben in den Ausführungen dieser Hal. 7 immer קדושה für קדוש der Edit. Diesen Brauch glauben wir auch Jeruschalmi Berahhot III, 3 angedeutet zu finden. Dort wird bestimmt, dass der Einzelne, der verspätet in das Gotteshaus tritt, die Tefilla für sich allein nur dann sprechen darf, wenn er sie beendet haben kann, bevor der Vorbeter die letzte der mitteren Eulogien, das שומע תפלה schliesst, damit er dort das Amen mitspreche. Am Sabbate darf er in diesem Falle nur dann die Tefilla für sich sprechen, wenn er sie zur Zeit beendet haben kann, da der Vorbeter האל הקדוש schliesst, auf welches das Amen gesprochen werden muss. Da hier nicht das Amen der vierten d. i. der Sabbateulogie, sondern das Kadosch betont wird, so ist wohl zu schliessen, dass diese Keduscha am Sabbat eben mit besonderer Feierlichkeit gesprochen wurde. זה שהוא נכנס לביה"כ ומוצאין עומדין ומתפללין אם יודע הוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אחריו אמן יתפלל ואם לאו אל יתפלל באיזה אמן אמרו תרין אמוראין חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפלה א"ר פנחס לא פליגי מן דמר באמן של הקדוש בשבת ומן דמר באמן של שומע תפלה בחול. Ueber die Reste essäischer Lehren bei den Rabbinen s. Rappoport Bikure hait. X Kallir N. 20 u. Frankel Mntssch. 1853 S. 32. Wie auch uns. Trac. die Sabbatkeduscha hervorhebt, so scheint er doch in dieser Hal. vorauszusetzen, dass an Wochentagen auch eine קדושה-Formel, wenn auch vielleicht eine

andere, zu sprechen sei. אבל קדוש של עמידה כיון שצריך לומ' נערי' ונקדישך wozu Cap. XIX, (s. Note 2 das.) und XX 7 zu vergleichen ist. Zur Keduscha gehörte auch die Verkündigung der Gottesherrschaft welche durch ימלוך mit derselben verbunden wurde. Nach Mischna Rosch-Haschana IV, 5 sprach R. Joch. b. Nuri am Neujahrestage die Malchiot mit der Keduscha vereint und so blieb ימלוך in der dritten Eulogie. s. Abr. Gumbinnen zu O. Chaim 66, 6. Die am Neujahrestage in die Keduschaeulogie eingeschalteten Stücke ובכן . . ובכן, mögen ursprünglich zu Malchiot gehört haben, und aus der ehemaligen Vereinigung derselben mit קדושת השם in dieser zurück geblieben sein s. R. Hai RGA שערי תשובה Nr. 297 וששאלתם בתפלת ר"ה כמה אינון ובכן ובכן תקונא דא דפרישי רבנן קדמאי והיינו בתקיעתא דרב דאתא רב וחידש לן ובכן ובכן תלתא. vgl. Tosifta R. Haschana II מקום שנהגו לומר כדברי ר"ע אומר כדברי ר"י בן נורי אומר כר"י. Ueber die 10 Erwachsenen, welche bei dem Recitiren der Tefilla-Keduscha nöthig sind, vgl. Berach. 21 b. Ascheri das. Ueber דבר שבקדושה ist Schaare Teschuba 55 nachzulesen.

C. Die Keduscha im Jozer wurde ebenfalls früh eingeschaltet. Jerusch. Berach. V, 3. בטיטי אשתתק באופניא. Da man die Eulogie ursprünglich beim Aufgange der Sonne sprach, diese Naturerscheinung aber, wie sie der Phantasie Bilder für die Merkabagemälde lieferte, als eine Gotteshuldigung auffasste, die durch die Weltaxe und die Firmamentskreise tönt, so drückte man dies am Bezeichnendsten damit aus, dass man diese Ofanim und Engelschaaren das קק"ק recitiren liess. Eschkol gibt an, das קק"ק im יוצר entspreche dem Gedanken, dass die Engelschaaren beim Aufgange des Tagesgestirnes, wie die Israeliten, Gott heiligen, Kolbo meint, der Gegensatz zu den Heiden, welche die Gestirne anbeten, sei in dem Berichte gehoben, dass alle Geschöpfe, auch die Gestirne und Engel, Gott heiligen. Bemerkenswerth ist es, dass auch nach der alten christlichen Liturgie das Trisagion mehreremale gelesen wurde. Nach der alexandr. L. wurde es im Dankgebete und ein zweites mal vor der Communion gesprochen. Nach d. Lit. d. Jacobus sprach man es im Dankgebete für die Herrlichkeit der Schöpfung unserem יוצר אור entsprechend. vergl. Probst Liturgie S. 174 und 246. Die Keduscha im Jozer Or spricht

der Einzelne. s. v. Note, Maimuni in RGA. (gegen Jad) und Ab. b. David, vgl. Berachot das. R. Jona zu 21 b, Eschkol und Orchot Chaim 11, 13.

44. Cs נעריצך ונקדישך gegen נקדישך נעריצך der Ed. Sidur Amram hat die wohl jüngere Formel כתר יתנו המוני מעלה וקבוצי מטה יחד כלם קדושה לך ישלשו. Pirke d. Elieser hat die Keduschaeinleitung ומעריצים ומקדישים. Maimon. נקדישך ונמליכך ונשלש לך קדושה משלשת. Tur O. Ch. נקדישך ונעריצך.

45. Für אינו הדין לי' d. Ed. CP אין דין לי' hat C אינו מן הדין לאמר.

46. Der Minderjährige wird den 10 Versammelten nicht beigezählt, wenn ein gottesdienstlicher Akt vorzunehmen ist. Ueber die Einbeziehung eines Minderjährigen, der eine Torarolle fasst, was nach Pirke derabi Elieser 8 bei der Erklärung des Schaltjahres geschah, s. Ber. Rabba 91. RGA שערי תשובה 194 und Tosafot Berachot 48 a Schw. ולית, wo von R. Jakob eine ganz andere Entscheidung angeführt ist. vgl. Tur O. Ch. 55. C מן המנין ברכַו וקריאת ספר תורה, Ed. מן המנין ברכו וקה"ת, CM מן המנין לקדיש ולברכו ולקה"ת CP למניין ברכו וקריאת התורה.

47. Cs ואין נבדקין באלו gegen ואין נדבקין der Ed. Behufs der Einbeziehung zu den 10 genügt das Alter der Grossjährigkeit, ohne dass es nöthig wäre, wie bei Ahndungen wegen Vergehen, bei Fragen der Ehe u. s. w. die Pubertät sichergestellt zu wissen.

Capitel XVII.

1. Trotz der im vorigen Capitel berichteten Strenge 1
früherer Zeiten musste die Erlaubniss, am Sabbate Schriften vor dem Brande zu retten, auch auf die agadistischen Inhaltes, welche, wie Uebersetzungen u. s. w. nicht den hohen Grad der Heiligkeit haben, ausgedehnt werden, da die Ungunst der Zeiten einmal das Niederschreiben der Lehren nothwendig gemacht hatte, und die Unsicherheit der Lehrhäuser und Schulen es zur Pflicht werden liess, in solchen Schriften zu lesen. Die mildere Uebung wird hier mit einem im Talmude bekannten Grundsatze motivirt, dass man die Strenge aufheben müsse, wo die Erhaltung der Tora auf dem Spiele steht. vgl. Serachja halevi und Nachmanides zu Alfasi Sabbat XVI.

2. C und Nachmanides lesen ורועה א' אמרן für רועה א' אמר'

der Ed. Babli und Rabba haben die Stelle ausführlich נתנו מרועה אחד אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן; Nachm. citirt וספרי אגדתא ניתן אפ"ה מצילין אותן CP hat אע"פ שלא נתנו. C und Ed. וספר; Ed. אע"פ שלא נתנה לכותבן.

3. Die Anwendung des Psalmverses auf den Gedanken, dass die Aufrechterhaltung des Ganzen höher anzuschlagen sei, als die einzelne Satzung, ist dem rabbinisch. Schriftthume geläufig. s. Mischna Berachot E. Das Verbot, den Namen Gottes auszusprechen, schien durch die Sitte alterirt, ihn beim Grusse zu nennen, was man aber in Betracht der im Kreise des Judenthumes entstandenen christlichen Secten für nöthig erachtete. vgl. Gittin 60a Temura 14b Joma 69a u. a. O.

2 4. Mischna Meg. IV, 3 wird mitgetheilt und weitläufig erklärt. In den alten Zeiten stand die doppelte Ordnung der Lection fest, die Vorlesung der Festtagsabschnitte an den entsprechenden Feiertagen und die fortlaufende Lection des Pentateuchs an den Sabbaten. Diese Mischna erklärt nun, dass auch in Bezug auf den Neumond, der im III B. M. nicht zu den Hauptfesten gezählt wird, auf Chanuka, Purim, die Fasten- und Maamadottage die fortlaufende Pentateuchlection unterbrochen wird, da an diesen Tagen andere Stücke durchgenommen werden. Als später, wenn Chanuka und Neumond auf einen Sabbat fielen, die gewöhnliche Wochenparascha auch gelesen wurde, bezog man den Ausdruck הפסקה der Mischna auf das Unterbrechen der fortlaufenden Toralection durch ein ebenfalls zu lesendes festliches Stück, wie man früher darunter ein Unterbrechen mit Weglassung der gewöhnlichen Sabbatlection verstanden hatte. Trafen die genannten Halbfeste auf einen Wochentag, so war nach uns. Hal. auch später die Unterbrechung zugleich eine Aufhebung der gewöhnlichen Lection; fielen sie auf einen Sabbat, so blieb es nur bei der Unterbrechung, da die Sabbat- vor der Festesparascha vorgenommen wurde. vgl. Tosifta Meg. II. Ueber das Schwanken in der Auffassung des מפסיקין s. Meg. 29 b ff. Begründet wird dieser Usus durch den Satz der folgenden Mischna, welche von der eigentlichen Festtagslection spricht und auf וידבר משה את מועדי יי׳ hinweist. Nach dem Geiste dieser Bestimmung wird auch an weniger bedeutenden Fest- und Fasttagen ein corre-

spondirendes Stück aus der Tora gelesen. So motivirt Hal. 8 שיהיו מצותן . . . כל א' וא' בזמנן . . . מכאן אמרו לכל מפסיקין . . . Die hohen Feste selbst sind in der Mischna IV, 3 nicht genannt, da dieser Usus der besonderen Lection an den h. Festtagen schon lange bestand; in der folgenden Mischna werden nur die festlichen Stücke bezeichnet. Die Lesart des R. Achaï Scheeltot Chanuka ובמועדות וביה"כ für ובמעמדות ist unserem Tractate nicht vorgelegen, da Halacha 5 ובמעמדות so weitläufig erklärt wird. Die Lesart d. C in Hl. 8 ולמועדות וליה"כ שיבאו אלו ist unrichtig, da gleich darauf אבל אי אתה יכול לומר בתעניות ובמעמדות folgt. Es muss also wie Ed. und CP dort ולמעמדות וליוה"כ שיבואו אלו gelesen werden. Das וליום הכפורים ist schwierig, vgl. Tosafot Meg. 29a לכל, wo es auf die Minchalection bezogen wird. Wenn auch die Versöhnungstagsvorlesungen eigenthümlich waren, so dass nur für dieses Fest in der Tosifta Meg. I auch das Stück aus Num. neben dem aus Levit. verzeichnet ist, so befremdet doch das Hervorheben des וליוה"כ während die anderen Feste gar nicht erwähnt werden. vergl. Mischna Joma VII. 1. und Hal. 3 שני הפסקות. s. Lipmann Heller Mischna Meg. l. c. Die Erklärung R. Nissim's, dass so nebenhin, אגב, bei den Fasten der Hauptfasttag יום הכפורים genannt wird, hat einigen Grund. s. Mischna Taanit IV, 1. Dem Abschreiber d. Mischna Meg. schwebte die in den Zeitbestimmungen ähnliche Mischna Taanit vor בתעניות במעמדות וביום הכפורים, und so kam auch in die Mischna Meg. nach בתעניות במעמדות das Wort וביום הכפורים. Will man für וביוה"כ (=ביום הכפורי') (וביוה"כ) ביום הכניסה lesen, welches in Meg. oft vorkommt, so könnte man es als Erklärung und Glosse zu לפורים ולתעניות ולמעמדות auffassen, mit welcher bestimmt würde, dass die Lections-Unterbrechung auch am Purim, an Fasten und Maamadot stattfindet, wenn diese auf Montag und Donnerstag d. i. auf Versammlungstage fallen. Es wäre demnach der Schluss uns. Hl. 8 nur eine Ausführung des וליוה"כ der Mischna. vgl. auch Tosifta Taanit II יום שני וחמשה ובהן מפסיקין למקרא מגלה.

5. Wenn auch Hl. 8 das מפסיקין sowohl für den Sabbat 3
als auch für Montag und Donnerstag erklärt wird, so findet hier doch vorerst die Erörterung betreffs des Sabbates, auf den der Neumond oder Chanuka trifft, statt. In talmudischen Zeiten

wurde nach Meg. 29b die Wochensabbatlection durch 6 Leser קרי שיתא באתה תצוה וחד בכי תשא, die des Festes durch den 7. vorgetragen; unsere Hal. lässt schon 7 Personen den Wochenabschnitt und die 8. die Festesparascha lesen. vgl. Hal. 9. s. Einleitung Note 37, XI N. 14. Der schon unter den Saburäern geübte Brauch, zwischen den 7 Lectoren und dem Maftir das Kadisch sprechen zu lassen und daher Maftir als nach beendeter Hauptlection vorgenommen, nicht zu den 7 zu zählen, wird v. Alfasi berichtet und findet ihn Ibn Jarchi in uns. Tractate. vergl. XXI Hal. 6. wo für das שאין לך קריאה שטעון קדיש עד שיחזור אלא על של שבת בלבד מפני המפטיר ועל הנביא לאחר שמניחין ס"ת במקומו אומר קדיש der Ed. CM und CP deutlicher haben שאין לך... שטעון קדיש... אלא על של שבת בלבד מפני המפטיר ואף עפ"כ על קריאת המפטיר ועל הנביא לאחר שמניחין ס"ת במקומו אומ' קדיש. Aus der Vergleichung uns. Stelle mit XI Hl. 4 und XII Hal. 7 geht hervor, dass an Sabbaten, an denen eine festliche Parascha zu lesen war, nach vorausgegangenem von 7 Lectoren vorgetragenen Wochenabschnitte, die Tagesparascha von dem Maftir vorgetragen wurde. vgl, Maimuni Jad, Tefilla XII 20. Ueber das Kadisch beim Maftir einer Festeslection s. R. Zidkia im Schibale Haleket und Karo Bet Josef zu Tur O. Chaim 282. Am Sabbatneumonde ist die festliche Lection Num. 28, 9—14. — Die Ed. hat לר"ח הוא קו'. C אם לחדש, CM אם ר"ח הוא, CP אם לחדש הוא מתחיל.

6. Die ursprüngliche Lection des Neumondes war nach d. Mischna ובראשי חדשיכם vgl. Hal. 9. Gelegentlich las man wohl bald die 2 Verse von den Sabbatopfern וביום השבת mit. (an Wochentagen auch צו) und so wurde am Sabbatneumonde die Reihenfolge der Toralection durch 2 Paraschiot unterbrochen. שני הפסקות. Schapira liest diese Worte zu d. folgenden Satze; Wenn der erste Chanukatag auf den Sabbat, also auch der 8. auf den S. trifft, so findet die Unterbrechung an zwei Sabbaten statt, die Lesarten CM und CP sprechen gegen diese Erklärung.

7. C שחל יום ראשון בשבת, Ed. שחל יום א' להיות בש'. CM hat אם לחנוכה בשבת קורין, CP ולחנכה שחל להיו' ראש' בשבת; Cs, CP ויהי ביום כלות משה für ויהי ככלות der Edit.

4 8. Auf die einfache Ausführung des מפסיקין לר"ח ולחנוכה,

der sich in den späteren Cap. weitläufige Abhandlungen anschliessen, folgt in derselben Ordnung eine kleine Bemerkung zu מפסיקין לפורים, während die eigentliche Purimlection Hal. 9 und ausführlich Cap. XXI behandelt wird.

9. Die Fasten vor dem Purim, welche an das 3tägige Fasten des Mordechai und der Ester erinnern, fanden nicht an nacheinanderfolgenden Tagen, sondern am Montage, Donnerst. und Montage statt. Jalkut Ester hat schon die Notiz, dass auch Mordechai nicht 3 Tage continuirlich fastete, sondern das ואל תאכלו ואל תשתו של שתי ימים לילה ויום Est. 4. 16 so zu verstehen sei, sie mögen 3 Tage, wenn auch intermittirend, fasten, nur muss jeder der 3 Fasttage schon am Abende vorher mit der Enthaltung von Speise und Trank beginnen. לילה ויום שיהיו מפסיקין מבעוד יום vgl. Pardes RGA. Collectaneen יכול שיהו מתענין ג׳ ימים לילה ויום ולא יהו מתים אלא שיהא מפסקת מבעוד ולילה בימים (zu lesen כימים) לפי שאין הקב״ה מניח. Vor dem letzten Passus fehlt das midraschische ולמה ג׳ ימים לפי שאין, s. RGA. J. b. Scheschet 416. Nach Jebamot 121 b, Ester Rabba, und den Targumim hingegen fasteten Mordechai und Ester continuirlich 3 Tage, obwohl betreffs dieser in den Nissan fallenden Tage die Berichte nicht übereinstimmend lauten. Rabba hat 13, 14 und 15 Nissan, ebenso hat Pirke d. Elieser Cap. 50. Nach Targum zu ויהי ביום השלישי דפסחא, והוא ביומא תליתאי scheint es dass der 14, 15. und 16. Nissan Fasttage waren, s. Raschi zur Stelle. Von dem Fasttage am 13. Adar ist in uns. Tractate keine Spur, im Gegentheile wird auf den 13. als den Nikanortag hingewiesen. Scheeltot Wajakhel kennt ihn unter den Namen יום הכניסה s. d. כך פירשו חכמים יום כניסה יום תענית הוא שהקהל מתכנסין ומתענין בו בי״ג באדר שכן כתוב. Vgl. R. Nissim b. Alf.

10. Auch ausser den Regenfasten wählte man gerne den Montag und Donnerstag, an denen das Volk zur Lection der Tora und zu Gerichte kam, zu Busse- und Fasttagen, s. Brüll Hamagid 11. Jahrgg. S. 310 ff und Note 14.

11. Der hier für die palästinensische Sitte, die Purimfasten nicht vor Purim abzuhalten, angeführte Grund, dass auf den 13. Adar der Gedenktag des Sieges über Nikanor, (auf den 12. der Trajanstag) fiel, weist darauf hin, dass in

Palästina die festlichen Tage der Fastenrolle lange Zeit beachtet wurden, Vergl. Jerusch. Taanit II E. und R. Nissim bei Alfasi. Die Schwankungen über die Gültigkeit der Megillat Taanit zeigen sich genugsam in der rabbinischen Literatur und mögen von den Zeitverhältnissen beeinflusst worden sein, vgl. Rosch haschana 18 b הלכתא לא בטלה מגלת תענית, הלכתא בטלה מג׳ תע׳. — Das אחד des C vor מפני נקנור fehlt in Ed. und CP und im Citate des Nachmanides Milchamot Meg. I. S. Cap. XXI. 1 f.

12. Ein 2. Grund der Ordnung dieser Fasten wird angegeben. Da sie einmal verlegt wurden, so fand diese Vertagung für eine nachherkommende Zeit statt, wie dies bei Gedenktagen trüber Ereignisse, zu denen hier die an die Leiden Mordechais erinnernden Fasten gezählt werden, üblich ist. Scheeltot bezieht das באלו אמרו מקדימין ולא מאחרין Misch. Megilla 1, 4 auch auf den sich an Purim anschliessenden Fasttag des 13. Adar. Vgl. aber Jeruschalmi und Alfasi, s. Raschi Schw. באלו und S. Halevi.

5 13. Vor dem eigentlichen Satze von den Maamadot hat C das Wörtchen עשר; es scheint nach Art ähnlicher Anführungen im Scheeltot auf den Gegenstand im Talmud hinzuweisen, bei dessen Behandlung das am Ende der vorigen Halacha citirte מאחרין בפורענות ולא מקדימין erörtert wird. Diese Abhandlung in der Mischna das. beginnt mit עשרה בטלנים, worauf verwiesen wird, s. Meg. 5a.

14. C und CP, Jerusch. Taanit IV, 3 und Aguda haben blos אנשי משמר (CP משמרות) die Ed, und CM אנשי מעמד ואנשי משמ׳ (Ed. מעמדות); hingegen wird das, was im Jeruschalmi vom Mischmar berichtet wird, in der Lesart der babyl. Mischna und Taanit 27 b vom Maamad erzählt ואנשי מעמד מתכנסין לביה״כ . . . . ואנשי מעמד היו מתענין ד׳ ימים. Die Priester und Leviten waren in 24 Mischmarot getheilt, die, mit Ausnahme der alle Abtheilungen in Jerusalem vereinigenden Festeswoche, abwechselnd je eine Woche im halben Jahre in Jerusalem weilten und den Tempeldienst verrichteten. Eine solche Abtheilung der Lev. und Priester wurde משמר genannt. (Mischna Succa V, 7. 8. Taanit IV. 2, II, 1. Jerusch. und Babli das.) der Name מעמד kommt in Bezug auf Priester und Leviten

nicht vor. Diesen levitischen Mischmarot entsprechend, wurden auch die Israeliten in 24 Mischmarot eingetheilt, und jeder israelitische Mischmar sandte, da nicht alle Israeliten des einzelnen Mischmar in der bestimmten Woche nach Jerusalem ziehen konnten, in der ihn treffenden Woche seine Deputation in den Tempel. Diese Deputation des Mischmar der Israeliten hiess Maamad, Opferbeistand. Das Wort Mischmar, auf Israeliten angewendet, bedeutet die daheimgebliebene Abtheilung der Israeliten, welche in dieser Woche ihre Deputation zum Tempel geschickt hatte. (Taanit 22 b אנשי משמר שולחין לאנשי מעמד תנו עיניכם באחיכם שבגול'. Tosifta Taanit III נקבעו שם כ"ד מעמדות כנגד כ"ד משמרות של כהונה ולויה widerspricht dem nicht, da die Eintheilung der nichtlevitischen Israeliten in Mischmarot nur den Zweck hatte, aus ihnen die entsprechenden 24 Maamadot-Deputationen nach Jerus. zu entsenden. Dass aber der daheimgebliebene Theil, so wie das bezügliche aus demselben entsendete Maamad unter den Collectivnamen Mischmar zusammengefasst wurde, beweist der Nachsatz der Tosif. הגיע זמן המשמר כהנים ולויים עולים לירושלים וישראל שבאותו משמר שאין יכולין לעלות לירושלם מתכנסין לעריהן. Diese Parallelstelle gibt die richtige Erklärung zur Mischna, in welcher eben berichtet wird, dass die 24 Mischmarot aus Leviten, Priestern und Israeliten bestanden, dass in der bestimmten Woche die Leviten und Priester nach Jerusalem zogen, die Israeliten aber, die nicht ziehen konnten, daheim in ihren Städten zum Gebete zusammenkamen. Eingeschoben ist die Bemerkung, dass jedes Mischmar eine Israeliten-Deputation, Maamad genannt, in Jerusalem hatte. התקינו נביאים הראשונים כ"ד משמרות (על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים) של כהנים של לויים ושל ישראלים הגיע זמן המשמר לעלות כהנים ולויים עולם לירושלים וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן vgl. Mischna Jerusch. ועל כל משמ'. Die Gebete und Fasten, welche das Israeliten-Mischmar in der Provinz hielt, wurden ebenso von dem dasselbe vertretende Maamad in Jerusalem abgehalten. Mischna das. סנהדרין גדולה בשחרית במוסף und היה מתענה עמהם . . . . קרבן מוסף אין בו נעילה ובמנחה נכנסים לביה"כ vergl. Obad. v. Bertinero. Das corespondirende Priestermischmar in Jerus. fastete ebenfalls. Jerusch. IV, 3, das. סנהדרין . . מחלקין עצמן על בתי אב doch ist Mischna

das. II. 11 zu vergleichen. Ebenso wurde die Maamadot-Lection im Tempel vorgenommen. Vgl. Tosifta und Jeruschalmi IV 3. הא מוסף יש בו מתנית' דר"מ Babli und Herzfeld Gesch. d. V. Is. II S. 205 f. über das Maamad-Mussaf. Es ist anzunehmen, dass auch nach dem Falle des Tempels die Fasten und Gebete der Maamadot, ein Usus, der sich im Volke so eingelebt hatte, allerorts in der Provinz beibehalten wurden. Nach Tosifta Taanit II, hielten die Priestermischmarot ihre Tempelgebräuche auch in späteren Jahrhunderten aufrecht. אנשי משמר ואנשי מעמד אסורים לספר ולכבס בין משחרב הבית בין שלא . . . . (Maamad ist aus einer älteren Fassung des Lehrsatzes beibehalten) s. Mischna das. II 11. Sogar die Gedenktage der Holzgaben wurden nicht vernachlässiget. Jerusch. das. IV. 4. אותן הימים נוהגין בהן . . בין . . שלא בשעת קרבן. Die Erklärung R. Assi's Taanit 26 b Megilla 31b, dass die Lection der Maamadot (Gen. I) zu der Bedeutung der Maamadot in Beziehung steht, da die Verehrung Gottes, in Opfer und Maamadot dargestellt, Zweck der Schöpfung sei, fügt diesem Ausspruche die Bemerkung an, dass in den Zeiten des Exils das Lesen der Opfergesetze die Opfer vertritt. אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ שנא' . . . תינח בזמן שביה"ק קיים . . כבר תיקנתי להם סדר קרבנות. Nach dem Aufhören der Opfer wurden die Opferparaschiot in die früheren Maamadotgebete eingestellt. Die Rücksicht, welche bei Abstellung der Maamadotfasten am Sonntage nach einigen Lehrern auf die christliche Secte genommen wurde, spricht auch dafür, dass die Maamadot noch lange nach der Tempelzerstörung abgehalten wurden, s. Note 21. Der Schmerz ob des Verlustes des Heiligthumes, so wie die Hoffnung erweckenden Gebete gaben vielmehr den Maamadottagen neue Bedeutung, und wenn Brüll, Hamagid 1867. S. 310 in den vermehrten Gebeten und Fasten am Montage und Donnerst. und Montage שני וחמישי שני eine Reminiscenz der Regenfasten findet, so glauben wir in denselben eher Spuren der alten Maamadot zu sehen. Jede der 24 Mischmarot resp. Maamadot hatte eine Woche im Halbjahre die Maamadotfasten abgehalten, welche am Montage begannen und am Donnerstage endeten. Zur Erinnerung an diese alten, einmal im Halbjahre von dem Mischmar beobachteten Fasten, setzte man je nach

den halbjährigen Feiertagen die Montag- und Donnerstagfasttage ein, und wählte wieder diese Tage, welche Anfang und Ende der Maamadotfastwoche waren, s. Tosifta Taanit II אנשי משמר אסורים לספר משחרב הבית . . . מפני שאבל הוא להם יום שני וחמישי הוחדו לתענית צבור ובהם בתי דינים יושבין בעיירות ובהם נכנסין לבתי כנסיות. vgl. Maimonid. Jad. Kle hamikdasch IV. 4. 5; VI. 2. Die Frommen fasteten überhaupt zur Erinnerung an Jerusalem und den Maamadot jeden Montag und Donnerstag. Vgl. Meg. Taanit Ende, s. Ber. Rabb. המחנה הנשאר לפליטה אע״פ שהם לפליטה הם מתענין ב׳ וה׳ s. Ibn Jarchi 69. Kolbo 18 und XXI H. 3. Jedenfalls haben die Paraschiot von den Opfern die Opfer selbst und die Maamadot ersetzen müssen. Der סדר קרבנות kam in die Gebete und die alten Tempelordnungen wurden zum Zwecke des Ablesens zusammengestellt. Vgl. Joma 14. b. אביי מסדר המערכה משמ׳ דגמ׳. So waren an die Stelle der alten Opferbeistände (Maamadot) Lesestücke getreten, welche die Opferabschnitte des Pentateuchs und die uralten Gebete der Maamadot in veränderter, der Zeit angepasster Form umfassen. Unter den Namen מעמדות treten diese Gebetordnungen im Mittelalter wieder vor uns. Um 1050 verfasste Elia hasaken einen solchen Seder, s. Eschkol I. 7. Er enthielt die Opferparaschiot, die Tagespsalmen, Verse aus d. Propheten, Masechet Tamid und Seder hamaaracha. Auch d. Lied האזינו soll sich in d. Handschrift finden. Vgl. Jacob Emden in s. Sidur zu Maamadot. Zunz, Litgsch. d. h. P. S. 127, fand in Hschten des 13. Jahrhundertes poetische Stücke . . אתה מבין תעלומות אתן תהלה לאל und in Machsor Bologna v. J. 1537 schon einen יהי רצון und für jeden Tag ein Gebet, welches sich auf den entsprechenden Schöpfungstag bezieht. Jn dem der Gebetordnung Amrams I. 16 angefügten סדר מעמדות, in welchem allerdings später poetanische Stücke als Zusätze eingeschoben erscheinen, findet sich ausser der Schöpfungsparascha noch für jeden Tag ein Stück aus den Psalmen und den Propheten, die Opferparaschiot, die Manna-Parascha und die 10 Gebote, Mas. Tamid, nebst den Räucherwerksrituale פיטום und Seder hamaaracha. Von den oben erwähnten Piutstücken sind da כל אלה בהיות היכל על יסודו ומזבח על מכונו ועכשיו . . . אין לנו בעונותינו לא אשם ול׳ אישים לא בדים ולא בלולה . . . . Nach der alphabetischen An-

führung folgt dann עונות אבותינו החריבו נוה . . . וזכרון דברים תהא וככן היה לאין מחמד כל עין אשרי עין ראתה und zum Schlusse כפרתינו כל אלה הלא למשמע אוזן . . . על זה היה דוה לבנו . . . הדרן עלך . . . ר' יהודה אומ' אשרי מי שעמלו בתורה . . . ר' חנניה בן עקשי' . . רצה הקב"ה לזכות . . אין כאלהינו . . . תני דבי אליה כל השונה הלכות . . . אמ' ר' אלעזר תלמידי חכמים מרבים שלו'. Die ganze Zusammenstellung ist eine jüngere. Das Piutstück כל אלה . . . אין לנו לא אישים ff. ist einer Versöhnungstagsliturgie entnommen und Salomo hakaton (b. Gabirol?) zugeschrieben, s. Sidur Amram II. 51. Das sich daran anschliessende ובכן היה לאין מחמד כל עין gehört wohl demselben Verfasser. Aron Kohen (Orchot Chaim) lässt bei d. Maamadot ebenfalls האזינו lesen und ausserdem täglich 24 Verse (3 Buchstaben-Cyclen) aus Ps. 119 und 2 Stufenlieder. Die zehn Gebote und die Fasttagslecture פ' ויחל setzt er blos für Montag und Donnerstag an. Die in unseren Gebetsammlungen vorkommenden Maamadot enthalten Lesestücke aus den verschiedenen Sedarim des Talmud, ferner Verse von besonderer, kabalistischer Bedeutung. Für jeden Tag sind 2 יהי רצון angegeben, deren letzter immer mit dem an dem correspondirenden Tag bei den Tempel-Maamadot gesprochenen Gebete gleichen Inhaltes ist. Jacob Emden in seinem Sidur ordnete die Maamadot neu.

15. Das בכל יום, von Montag bis Donnerstag, hat auch Jeruschalmi. Babli und CP fehlt es, doch stimmt unsere Hal. mit dem Text des Jerusch. — C פורשי הים d. Ed. מפרשי הים, CM wie Jerusch. על מפרשי ימים Babli יורדי הים. Das Gebet für die Seefahrer am Montage nahm Bezug auf die Werke des 2. Schöpfungstages; ebenso wurde am Dienstage für die Reisenden auf dem festen Lande, am Mittwoch für die Fernhaltung der Hitze und Gluthkrankheiten, am Donnerstage für das junge, sich regende Leben gebetet.

16. C und CP הולכי דרכים d. Ed. מהלכי דרכים. Jerusch. hat יוצאי דרכים, Babli הולכי מדברות.

17. C על התינוקת שלא תפול בהם אכסרה; die Ed. und CP על התינוקת שלא תעלה בהם אכסרה; Jerusch. על התינוקת שלא תעלה אכסרה לתוך פיהם. Babli על אסכרה שלא תפול על התינוקת. Babli Handschr. M בתינוקת. Das Wort אסכרה = angina, stammt von סכר, die Bräune

sperrt die Kehle. Sachs hält es für ἐςχαρα, ein Geschwür am Halse. Beiträge II. 41, vgl. Ben-Chananja II. Jhg. S. 72.

18. C על עוברות ומניקות שלא ימותו בניהן CM nur מניקות של' ימותו בניהן, die Ed. עוברות ומניקות שלא יפילו את בניהן. Jeruschalmi על המעוברות שלא יפילו ועל המניקות שלא ימותו בניהן. Babli על עוברות ומניקות עוברות שלא יפילו מניקות שיניקו את בניהן Msc. Babli M. ..... מניקות שיגדלו את בניהן

19. Nach Babli ist der Grund „der Ehre des Sabbates willen“ nur für das Aussetzen der Fasten am Freitage und nicht auch für den Sonntag angeführt. ובערב שבת לא היו מתענין מפני כבוד שבת ובא' בשבת מ"ט לא. Jeruschalmi hat לא היו מתענין לא בע"ש ולא במ"ש מפני כבוד השבת. Der 2. Grund für das Nichtfasten am Sonntage in uns. Hal. ויש אומרים beweist aber, dass auch das Sonntag-Fasten als eine Schmälerung der Sabbatfreude angesehen wurde, denn diese sollte nachdauernd wirken. Da die Bewohner des flachen Landes in der Maamadwoche in die Städte kamen, so wäre die Sabbatruhe am Sonntage durch die Reise und das Fasten abgelöst worden. Vgl. Mischna in Babli und Tosifta מתכנסין לעריהן, hingegen hat Mischna in Jerusch. und Bab. Hdsch. M מתכנסין בעריהן.

20. Von Einigen wird das Aussetzen der Fasten am Sonntage durch Folgendes motivirt: Am Sabbate sei die Seele durch die Feier und die Ruhe gekräftiget, erhöht, vermehrt. Bei dem Aufheben dieser Kräftigung am Sabbatausgange bleibe die Stimmung des Geistes und des Körpers ermattet und für das Fasten nicht geeignet. Vgl. Ber. Rabba 14 und Philon de mundi opifi., wo die Kraft des Sabbates ebenso hoch gestellt wird. Daher die „Doppelseele“ in Babli s. Raschi und S. b. Aderet Novell. — für E. לישראל C. und CP בישראל. Das בין השמשות fehlt in Babli. . . (CM hat für ניתוספת hier מתוספת), Babli נשמה יתרה נתנה בו באדם . . . . die Ed. hat ולאחר, Cs und Cp ולאחר השבת, Babli במוצאי שבת.

21. Cs מפני הנוצרים ebenso CP מפני הנוצרים שלא יאמרו על כי אנו שמחים על אידם בראשון הם מתענים בו. die Ed. מפני הנכרים. Babli Hdsch. M. hat א"ר יוחנן מפני הנוצרים was in unsern Talmudausgaben fehlt. Rabbi Jochanan meint, man müsste Feindseligkeiten der neuen christlichen Secte fürchten, wenn man einen Fasttag auf den Sonntag ansetzte. Andere glauben, dass

man in den Zeiten der Maamadot darauf nicht Rücksicht zu nehmen hatte.

6 22. Am Passa las man Lev. 23 Vers 1—22 wie dies Tosifta Meg. III ganz genau ausspricht יום טוב ראשון של פסח קורין פרשת הנף שבתורת כהנים. Vgl. Piske Tosafot Meg. Nr. 108 מה שאין קורין בשבועות שור או כשב מפני שכבר אמרוהו בפסח עם פרשת הנף. Da dieses Stück, welches auch von den Opfern am Wochenfeste spricht, als zum Omer gehörend, am Passa gelesen wurde, so trug man am Schewuot die Wochenfestparascha aus Deut. 16 Vers 9—12 vor. Damit ist Di-Silva Pri-chadasch O. Ch. 494 u. Asulai richtig zu stellen. Am Neujahrstage las man Lev. das. Vers 23, vielleicht nur bis 25, oder bis 32, da man am Versöhnungstage Cap. 16 vortrug. Am Succot nahm man Lev. 23 V. 33—44 vor. vgl. Tosifta ביום טוב הראשון של חג קורין דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחדש השביעי. Man las eben an jedem Feste nur das Stück, welches auf dieses Fest Bezug hatte. Somit ist die Frage R. Nissim's bei Alf., warum man am Laubhüttenfeste aus dem so oft vorgenommenen Stücke aus Lev. las, erledigt. Raschi's Notiz, dass man שור או כשב begann, stimmt mit dem späteren Usus überein, den aber wohl die alte Mischna בר"ה קורין בחדש השביעי בא' לחדש nicht kannte, vgl. XI Note 16.

23. Cs, CP מועדות für המועדות der Ed.

24. Die alten Bestimmungen der Mischna setzen für die weiteren Tage des Hüttenfestes zur Lection Num. 28 V. 12 ff an. Boraita Meg. 31 a hat schon besondere Lesestücke für Schemini-Azeret, die einzelnen Passatage und die zweiten Festtage.

7 25. Das schon hier in der Misch. als Lection für Chanuka bezeichnete Stück Num. 7—8, bis V. 16 von den Weihopfern ist auch in Tanchuma und Pesikta mit den Makabäerfeste in Verbindung gebracht, was von dem Alter der Sitte, dieses Stück zu lesen, zeigt. Ebenso steht sich die Amalekparscha in Beziehung zu Purim. Die weitere Ausführung der kurzen mischnischen Bestimmung für diese Festtagslection und für den Neumond s. Hl. 9 und Cap. XX 10. XXI 6. An den Maamadottagen wurde die Geschichte der einzelnen Schöpfungstage vorgenommen.

26. Ascheri Meg. E. und Mordech. das. lesen hier correct ח' אחרונות של עצירת גשמים. In dieser Hal. ist der Wort laut der Misch., welche für die Fasten die Lection des Segens und der Verwünschung bestimmt, unterbrochen und eine Ausführung angesetzt, welche den Usus der gaonäischen Zeit entspricht. Nach dieser wird Lev. 26 nur am 9. Ab und an den letzten Regenfasten, an den anderen Fasttagen hingegen Exod. 32 Vers 11 vorgetragen. Doch hat Paltoi RGA. Ch. Genusa Nr. 4 für 9 Ab schon ויחל. Die Einrichtung ויחל zu lesen, ist jedenfalls jünger, da vor diesem Stücke kein Absatzzeichen פתוחה oder סתומה angesetzt ist, das sich sonst bei allen alten Lesestücken findet. s. I Note 73. vgl. Or Sarua b. Alfasi Meg. III. Doch ist der Brauch, den auch Scheeltot Chanuka erwähnt, in frühen gaonäischen Zeiten entstanden, da er von den Midraschim berücksichtiget wird. Wie nämlich in Echa Rabba auf die Lection des 9. Ab (Lev. 26) hingewiesen zu sein scheint ... והן בוכין ומתאנחין וכיון שנכנסין לבתי כנסיות ... וקורין בתורה ... ופניתי אליכם והפרתי' אתכם ונתתי משכני בתוככם . . . והן מתנחמין; so commentirt auch Schemot Rabba 43 und 44 ויחל sehr weitläufig und ausführlich. Da an den Fasttagen nach Misch. Taanit II. 1 Busse gepredigt ward, so knüpften die Redner wahrscheinlich oft ihre Betrachtungen an die vorgetragene Lection an. Vielleicht hat man schon damals mit ויחל auch פסל לך Exod. 34 gelesen. Rabba das. 46 bringt diese Parascha in weitläufiger Ausführung mit dem Unglücke und den Gebeten Israels in Verbindung. Dieser Midrasch scheint auch auf die alte Sitte anzuspielen, im Gebete der Fasttage Gott mit dem Namen Vater anzurufen ד"א פסל לך הה"ד ואתה ה' אבינו אתה vgl. Taanit 25a. Dass es Brauch war, an Fasttagen die Eigenschaften Gottes vorzutragen ist schon aus Rosch haschana 17 b י"ג מדות שאין חוזרין ריקם . . . כל זמן שאתם עושים כסדר הזה ersichtlich. s. Tanchuma ki tissa. RGA חמדה גנוזה Ed. Jerus. Nr, 4. und Tur O. Ch. 566.

27. Die Edit. hat ויש אומרים שאין מפטירין ונהגו בו העם, CM ויש אומרי' שאין להפטיר וכן נהגו העם, Ascheri liest C hat ונהגו העם כן, וי"א שאין מפטירין וכן נהגו העם Die Lesart d. CP והעם נהגו להפטיר. ist corrupt. Nach Misch. Meg. IV las man blos an Sabbaten und Festen ein Maftir, es scheint jedoch in alter Zeit auch

an anderen Tagen ein Vortrag aus prophetischen Stücken stattgefunden zu haben. Vergleiche XVI. Note 43. Von der Haftara am 9. Ab spricht die Boraita Taanit 29 b. Von den Haftarot an den Regenfasten erzählt Sar-Schalom (RGA d. G. Lyk Nr. 79). Nach uns. Hal. war der Usus an gewöhnlichen Fasten schwankend, der Brauch aber hielt an der Haftara (דרשו) fest. Dies war nach S. Salom die Haftara an dem ersten Tage der Regenfasten. Die Sitte an allen Fasttagen Haftara zu lesen, ist RGA חמדת גנוזה Nr. 3 erwähnt.

28. Der Satz ist die Fortsetzung der durch die Einschaltung unterbrochenen Mischna, die durch eine kurze Glosse, dass es nicht passend sei, bei Flüchen die Lection zu beginnen oder abzuschliessen, bereichert wird. s. Cap. XII 1.

8 29. Mont. Donn. und Sabbat Abend wird aus der Ordnung der Wochenparascha gelesen, ohne dass das Vorgetragene am Sabbatmorgen übergangen wird, sondern dieselbe Lection wird auch am Sabbatmorgen vorgenommen. vgl. die Erklärung Maimunis Mischnacommentar. C hat mangelhaft בשבת, hingegen Ed. CM und CP wie Mischna im Jerusch. ובשבת במנחה, Babli בשבת במנחה.

30. Vgl. Note 4. C und CP haben correct אל בני ישראל für אל כל der Ed.

31. Ed. und CP haben correct ולמעמדות, worauf die Fortsetzung der Hal. hinweist. Ueber ולמועדות des C. s. Note 4.

32. C. und CP אבל אי אתה יכול für אבל אתה יכול d. Ed.

33. Hier wird die Lections-Unterbrechung an Wochentagen für Purim, Fasten und Maamadot, welche nur auf solche fallen, erklärt, s. Note 4 und 5. C hat אלא בשני וחמישי, d. Ed. או בב׳ וה׳, CP אלא דוקא שמקלעו בשאר ימי השבוע או בב׳ וה׳.

9 34. Nun folgt eine weitläufige Erklärung der Lection
10 und der Gebräuche, vorerst des Neumondes. Die Hal. beginnt in CM mit השמיני, ebenso fehlt CP וביום השבת, welches Hl. 3 vorkommt.

35. Ein Lesen der Opferparaschiot an den andern Festen ausser der von der Mischna bestimmten Festlection (Hl. 6) ist in unserem Tractate nicht vermerkt. ובראשי חדשי ist eben die Festlection des Neumondes. Amram kennt aber schon das Lesen der Opferparschiot. Das Lesen aus zwei Torarollen ist

hingegen im Tractate vorausgesetzt, da am Sabbat-Neumonde und Sabbat-Chanuka auch die Wochensidra gelesen wurde. s. Note 5 und XI N. 14. J. Tam Hajaschar 621 will in dieser hier ausgesprochenen Maftir-Fessttagslection die Bekanntschaft des Tractates mit dem Maftir der Opferparaschiot an den Festtagen erblicken. Doch gesteht Tam zu, dass die Opferparaschiotlecture an den Festtagen dem Talmud unbekannt war, und selbst Tosif. Meg. III, ביום הכפ׳ קורין באחרי מות ומפטירין בעשור שבחומש הפקודים, worin man im Hinblicke auf Mischna Joma VII, 1 das älteste Opfermaftir finden könnte, will Tam nur für ein aus dem Gedächtnisse בעל פה nicht aus der Torarolle vorgetragenes Maftir gelten lassen.

36. Für כה אמר שער hat CP כה אמר ה׳ שער CM שער (wohl aus א׳ für אדנ׳) כה אמר אחד; es ist כה אמר אדני ה׳ zu setzen. Diese Haftara für den Neumond ist alt und wird auch Pirke d. Elieser mit dem Nemonde in Verbindung erklärt und gedeutet. In Babli ist hier für den Sabbat-Neumond als Haftara Jesaja 66 angesetzt. Meg. 31a. Die Haftara für den Sabbat, wenn der Neumond Sonntag trifft, hat unsere Hal. wie Babli. Die Sabbat-Chanukahaftara ist nach Babli Zacharia 2. und nur wenn der 8. Tag Chanuka Sabbat ist, wird mit I Reg. 7, 40 alternirt, wo man wohl mit Vers 51 ותשלם schloss. Der Tractat setzt für Sabbatchanuka überhaupt die Haftara I Reg. fest, und scheint mit ותשלם den Schlussvers derselben anzuführen. Pesikta rabbat. hat für Sabbat-Chanuka eine eigene Pesika ותשלם כל המלאכה. s. Cap. XX Hl. 10. CP liest dort ובשבת שבתוך חנוכה קורין ויהי ביום כלות משה עד כן עשה את המנורה וכן ביום השמיני עד וזה מעשה המנורה ומפטיר ותשלם כל המלאכה. Das ist eine Einschaltung, welche die Lection des 8. Chanuka an Wochentagen angibt.

37. Für מלפני החדש hat CP מפטיר בשבת שלפני ר״ח vergl. Babli מאתמול מפטירין.

38. Nur Aguda liest השני קורא את הכבש ועשירית עולת והשלישי חוזר עולת ונסכו ואת הכבש, wonach der 2. und 3. Lector je 3 Verse aus der Zaw Parascha liest. Vergl. Megilla 22 a ואמצעי דולג. Dies widerspricht aber dem Schlusse des Satzes in Hl. 10, wo für den dritten Lector nur ונסכו ואת הכבש angesetzt wird. Die Edit. Cs und CP weisen dem 2. Lector 4

Verse zu. Das סולת d. C. עולה der Ed. ist nach CP in עולת zu verbessern; את הכבש, ועשירית, עלת, ונסכו (ונסכה f. ונסכו) während der 3. Lector aus der Zaw Parascha blos 2 Verse ונסכו, ואת הכבש השני, und zwar ונסכו wiederholend, liest. CP hat ferner, אין קורין ומתחילין בפ׳ פחות. Der Schluss der Halacha 9 ist in Cs und CP ההוא בפרשה גדולה und Halacha 10, welche in der Ed. mit בד"א בספר של פסוקים אינו יכול . . beginnt, lautet nach C במה אומרים בשיטה של פסיקא, CM בד"א בתורה של פסוקים, CP בד"א בסיפי של פסיקי; für ואחד קורא am Schlusse d. Hal. 10 hat CP wie C והרביעי. Ueber die Lection der Zaw-Parascha, welche aus 8 Versen besteht und der sich noch die Sabbat Parascha aus 2 Versen anschliesst, wird schon Meg. verhandelt, da die Eintheilung dieser Verse Num. 17, 1—8 schwierig ist, insoferne 3 Personen je 3 Versen lesen sollen, der Grundsatz aber gilt, dass kein Lector die Lection tiefer als 3 Verse vor dem Schlusse einer Parascha beginnen, und auch die Lection nicht schliessen darf, wenn von derselben nicht mindestens 3 Verse übrig bleiben. Eine dieser Bestimmungen, welche den Verdacht, als lese einer der Lectoren nicht die genügende Anzahl Verse, verhindern sollen, ist Megilla das. unter ויש אומרים angeführt. Die Festsetzung unserer Hal., dass in der 8 versigen Parascha der 2. den Vers 4—6, der 3. Lector Vers 7 und 8 lese, scheint diesen Grundsätzen zu widersprechen. Es wird jedoch darauf verwiesen, dass die Regeln nur bei einer langen Reihe von Versen, bei einer fortlaufenden Parascha ההוא בפרשה גדולה בד"א בשיטה של פסיקא, nach CP am Ende der Lection, בסיפי של פסיקי, wo man ganz abbricht, gelten, dass aber bei der Neumondlection, wo die Parascha nicht mehr Verse hat, und der 3. Lector überdies noch die 2 Verse der Sabbat-Parascha mitliest, diese Regeln weder beobachtet werden müssen, noch in ihrem ganzen Umfange ohne Ausnahme beobachtet werden können. Vgl. Nachmanides und R. Nissim zu Alfasi Megilla, s. XII, 7. כל השיטה. Diese Auffassung liesse es nur unerklärt, warum der 2. Lector auch ונסכו lesen, uud der 3. diesen Vers wiederholen soll. Wir würden daher vorschlagen: והשני קורא את הכבש ועשירית עלת עד ונסכו והשלישי אינו חוזר למעלה וקורא ונסכו ואת הכבש. Wenn man jedoch die Lesart des Aguda aufrecht hält, so ist in dem Satze

והשלישי חוזר עולת ונסכו ואת הכבש מפני שאמרו אין קורין בפרשה פחות מג' פסוקים gesagt, der 3. müsse den Vers עולת nochmals lesen, den schon der 2. vortrug, weil man die Lection nur 3 Verse vor dem Ende der Parascha beginnen dürfe. Hierauf ist eine zweite Meinung unter ויש אומרים angeführt, welche ausspricht, dass der Grundsatz אין משיירין massgebend ist, d. 2. Lector kann nur 3 Verse vor dem Ende der Parascha schliessen, demnach muss er nach Megilla 22a ואמצעי דולג die Verse, עולת, ונסכו, ואמרת, את הכבש ועשירית vortragen, und der 3. hat ואת הכבש neu zu lesen. Durch die Glossen . האי בפרשה גדולה . בד"א בשיטה של פסיקא wird diese Meinung beseitiget und bemerkt, es genüge, wenn der 3. Lector aus צו zwei neue Verse und 2 aus der Sabbatparascha liest, vgl. Manhig. ובמס' סופרים מצאתי האחרון דולג דנכנסין שכיחי יוצאין לא שכיחי ויש לחוש ולגזור יותר בעבור הנכנסין ולא בעבור היוצאין ויישר אך מנהג העולם כתלמוד בבלי.

39. Das אבל schon in der Mischna für באמת gebraucht, 11
ist den Gaonen geläufig. R. Achai hat ברם, s. XIX Hl. 1.

40. Anschliessend an die Neumondlection wird hier der zu lesende Neumondpsalm besprochen, dessen Vortrag XVIII 1 motivirt ist. Die Lesart des C אבל צריכים לומר אח"כ CP אבל צריך אח"כ ist nicht zu halten, da sich an die Lection das Mussaf anschliesst, s. XI H. 6. Auch liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass dem Tractate die Sitte, die Opferparaschiot vor den Lobpsalmen privatim zu lesen, bekannt gewesen sei und kann sich unsere Halacha mit ואח"כ nicht auf solche Privatlecture beziehen, da in den vorigen Sätzen nur von der öff. feierlichen Lection die Rede ist. Vgl. Jakob Ascheri, Tur O. Ch. 48. Die Correctur E. Wilna's, für אחר der Ed. בר"ח zu setzen ist sehr plausibel. Aber selbst wenn man das אחר behält, ist der Sinn des Satzes, dass man am Neumonde יהי כבוד, יי' מלך und nachher den Psalm מזמור שירו ליי' und הודו ליי' קראו בשמו liest. Aus XVIII, 2 ist ersichtlich, dass man יהי כבוד an Festtagen mit besonderer Feierlichkeit vortrug, ebenso יי מלך; der angefügte Psalm bildet eben den Neumondpsalm. So Aron hakohen Orchot Chaim 69d. השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש בראשי חדשים יהי כבוד יי' לעולם וכו' ומזמור שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה ומזמור הודו ליי' קראו בשמו. Unter יהי כבוד יי' לעולם וכו' versteht Aron hak. wohl die angefügten Verse

מלך " u. s. w. s. R. Zidkia in Schibale haleket. Vielleicht steht יהי כבוד Ps. 104, 31 zu dem Neumonde in Beziehung, da dieser Vers gleichsam den Schluss des Psalmes bildet, welcher die Natur und ihre Verjüngung verherrlichet; doch kann mit mehr Sicherheit angenommen werden, dass dieser Vers als bedeutsamer Choralvers vor die Psalmen des Morgengebetes gesetzt wurde, s. XVIII Note 15. — "י מלך, ein Vers aus Midrasch Halachot יי' מלך יי' מלך יי' ימלוך wurde ursprünglich ebenfalls an festlichen Tagen gelesen, s. Schibale haleket das. Kolbo Nr. 4 hat ובשבתות וי"ט מוסיפין יי' מלך יי' מלך ומזמורים אחרים, dann las man die eigentlichen Neumondps. מזמור שירו לײ Ps. 98, in welchem vom Schofar gesprochen wird, der nach Num. 10 am Neumonde tönte. Das מדברי סופרים bezieht sich auf den Cap. XVIII 1 motivirten Usus, die Tages- und Festespsalmen zu lesen. הודו לײ ist nach dem Texte unserer Hal. mit den 6 letzten Ps. täglich zu sprechen. Diese Verse aus Ps. 105 und I. Ch. 16, 8 sind schon in Seder Olam 14 als das Morgengebet David's bezeichnet. Wahrscheinlich nimmt Aron Kohen l. c. Diesen Ps. und יהי כבוד aus Ps. 104 nur auf, um die continuirliche Ordnung der Psalmenlecture am Neumonde zu bezeichnen, während מזמור שירו . . כי נפלאות Ps. 98 der eigentliche Neumondpsalm ist. Jeruschalmi Succa V, 6, Succa 54b wird festgesetzt, dass der Sabbatpsalm durch den Neumondpsalm verdrängt wird, doch ist der letzte sonst nicht bezeichnet. J. Ascheri Tur O Ch. 133 lässt am Neumonde Ps. 104 lesen. Der Irrthum Men. Asarja's. RGA Nr. 25 ואע"פ שבס' סופרים זכרו בו וישב עליהם את אונם מ"מ ברכי נפשי עדיף לן floss aus Hl. 1 des folg. Cap. Vgl. XVIII Hl. 3 'שני המזמור; Sollte der Neumondspsalm ein doppelter sein, (Ps. 98 und 104 als dessen am Neumonde gesungener letzter Vers יהי כבוד angeführt sein könnte) so wurde vielleicht der eine am Morgen, der 2. beim Mussaf vorgetragen, s. folg. Capitel Note 3 und 15.

41. Die Festtagspsalmen wurden in der älteren Gebetordnung bei den Pesuke-de-Simra vor den Schema-Eulogien gelesen, was auch XVIII, 2 und XIX, 1 bezeugt. Das אחר המזמורים והפסוקים an letzter Stelle bezieht sich auf XVIII. 3. Diese Psalmen für die verschiedenen Festtage wurden anein-

andergereiht und in die Gebetordnung gebracht, daher noch in unseren Sabbat-Pesukedesimra d. Sabbatpsalm, der des I. Passatags (135 nach der richtigen Lesart d. C und CP Cap. XVIII 2 (ביו"ט ראשון של פסח הללו את שם יי". des 7. Passatages (136) vorkommt. Vgl. Herzfeld II. S. 198. Für ואחריו הודו ליי hat CP ואח"כ הו'.

42. Wie man nach und vor dem Tages- und Festespsalme einzelne chorale Verse sprach (s. Cap. XVIII Note 15 und 16) so wird man auch Verse aus den Hallelujapsalmen Ps. 145—150 gelesen haben, und spricht ein Lehrer dem ein besonderes Verdienst zu, der diese Psalmen ganz liest. Sabbat 118 b. Ueber das הודו לה' und die darauf folgenden Ps. ist das sefardische Gebetbuch und Edelman, Hegjon Lew zu vergleichen. Für ואמר ר' יוסי der Ed. hat C und CP דאמר ר' יוסי.

43. הודו ליי I Ch. 16 sollte allen geläufig sein, und täglich gelesen werden, wie unter David bei der Intonirung dieses Liedes, Israeliten, Leviten und Priester thätig waren, das. Vers 4. 6. 7.

Capitel XVIII.

1. Die letzte Hal. des vorigen Capitels hat die Ablesung 1
des Neumond-Psalmes zur Pflicht gemacht. Dieser Brauch wird hier damit begründet, dass man im Tempel zu Jerusalem, auch wenn keine Opfer stattfanden, die bei den Opfern üblichen Tages- und Festespsalmen sang. Die Corollarstelle (Jerusch. Taanit) entnimmt dies aus einer Erzählung d. Seder Olam r. wonach bei der ersten und zweiten Zerstörung Jerusalems, als die Opfer schon aufgehört hatten, das Lied der Leviten in dem letzten Verse des 94. Psalmes austönte. Das מזמור der Cs fehlt in der Ed., aber auch CP hat שיאמרו מזמורים בכל יום חדש וחד'; die Edition und CP correct בלא נסכ' für בשל des C.

2. Das קרא des C ist fehlerhaft, da höchstens aus den Apokryphen, nicht aber aus Seder Olam unter dieser Bezeichnung angeführt wird. Jerusch. hat הדא דתניא . . . . Zu lesen

ist mit der Ed. und CP בזה ובזה הלוים עומדים. Das ואומ׳ ist ואומרים zu ergänzen. CP ואמרו.

3. Eine zweite Corollarstelle, welche bestimmt, dass das Ablesen des Festpsalmes für Mussafneumond dem Neumond-Mussafopfer vorangeht, beweist die Wichtigkeit, die dem Neumondsliede beigelegt wurde. שירו של שבת ושירו של ר״ח שירו של ר״ח קודם וכו׳ כיצד הוא עושה שוחט מוספי שבת ואו׳ עליהן שירו של ר״ח ברם הכא מוספי שבת ומוספי ר״ח מוספי שבת קודמין Am Sabbatneumonde würde erst das Sabbatmussaf geopfert, wobei das Mussafneumondslied gesungen wurde. Ob in diesem Falle das Sabbat-Mussaflied ganz in Wegfall kam, s. Succa 54b. Diese Corollarstelle soll nur die Wichtigkeit des Psalmes, der einst beim Opfer gesungen wurde und zur Erinnerung auch nun gelesen wird, beweisen. Von den einstigen Mussafliedern ist jedoch in der Aufzeichnung unseres Tractates nicht die Rede, und werden nur die Tamid-Lieder angeführt. So ist der Sabbatmussafgesang nicht erwähnt, den Rosch-Haschana 31a kennt. XIX 2 ist für Neujahr Ps. 47 angesetzt, während R. hasch. das. für diesen Tag andere Ps. hat, s. Note 8; XVII Note 41 und XIX Note 3. Dass beim Tamidopfer der Festtage eigene Psalmen gesungen wurden ist aus Rosch-Haschana das. ersichtlich.

4. Die Begründung wird am Schlusse des Satzes wiederholt. Die Wichtigkeit des Tempelliedes liegt dem Brauche zu Grunde, der in XVII Hl. 11 מדברי סופרים genannt ist. Die Ed. und CP haben zu בעונתן noch die Glosse כלומר בעתן.

5. Die Tagespsalmen werden nach Mischna Tamid angeführt. Eine Aufschrift scheint der alten Mischna und Boraita R. H. 31a nur bei Ps. 92 vorgelegen zu haben, und wird diese Aufschrift gedeutet. LXX haben die Aufschrift für den jeweiligen Tag auch bei den andern dieser Ps. mit Ausnahme der Ps für Dienst. u. Donnerst. Die Mischna zählt die Tagesps. einfach auf und hat die Beziehung derselben zu den betreffenden Schöpfungstagen weggelassen, nur für den Sabbat setzt sie die Deutung R. Akibas für das ewige Leben, für den Weltensabbat an. vgl. R. Haschana das. Die Erklärung. R. Nehemias על שם ששבת.

6. C hat wie die Mischna מזמור שיר לעתיד לבא, die Ed. nur לעתיד לבא. CP hat wie Boraita R. hasch. nur מזמור שיר

. . . ליום השבת ליום שכלו שבת ומנוחה. Ueber das לחיי העולמים s. Obadja Bertinero. Lip. Heller Misch. Tamid und Baer Sidur vgl. Klazko Erech Tefilla S. 93 Note.

7. C hat מעל׳ עליו הכתוב gegen מעלה עליו der Edit. . . . C und CP בנה . . והקריב, die Ed. בונה ומקריב. Die Lecture der Opferparaschiot und der Verse, welche sonst im Tempel üblich waren, wird dem Opfer gleichgestellt. vgl. Taanit 27 b. s. Sanhedrin 101 a כל האומר פסוק בזמנו מביא טובה לעולם. Rabb. Jona Berachot I citirt aus dem Midrasch פ׳ הקרבנות . . . מעלה אני עליהם כאלו בנו ביהמ״ק והקריבו עליו קרבן.

8. Bei den hier für die einzelnen Feste angesetzten 2 Liedern ist nicht bestimmt gesagt, ob diese Psalmen auch im Tempel gesungen wurden, doch ist es von den meisten wahrscheinlich. Der Satz scheint einer alten Boraitha zu entstammen, von welcher ein Theil (für den Succot- Chol-hamoed) in Succa 55 a zu lesen ist. vgl. Note 20, Tossafot R.-Hasch. 4b und Chagiga 17a Schw. פזר. Für Chanuka ist Ps. 30 bezeichnet. Die Rettung von Gefahren und Feinden wird gefeiert und entspricht er dem Chanukagedanken. Dieser Ps. wurde wohl auch im Tempel am Chanukafeste gesungen, wie dessen Aufschrift מזמור שיר חנוכת הבית, beweist. Pesikta Rabbata benützt ihn ebenfalls für die Chanuka-Piska. vgl. Grätz Gesch, II. 450.

9. Für Purim Ps. 7, welcher von der Rache gegen den Feind spricht, hat vielleicht auch in der Aufschrift einige Beziehung zu diesem Feste. Kusch der Benjamenite wird Moed Katan 16 b und Midrasch Tehillim auf Saul bezogen, der Amalek bekämpfte. Tur O. Chaim 133 hat für Purim Ps. 22.

10. Die Lesart d. C und CP הללו את שם ה׳ Ps. 135 ist die richtige, da dieses Lied die Erlösung aus Egypten besingt. Es enthält Bruchstücke anderer Psalmen und scheint für den Festtag zusammengesetzt zu sein. Nach d. Ed. הללו את ה׳ Ps. 147 hat keine Beziehung zum Passa.

11. Nach einer anderen Meinung ist am Passa Ps. 83 zu lesen. Die Kämpfe gegen Sisera und Midjan werden agadistisch mit dem Passatage in Verbindung gebracht, und wie man Purim einen Ps. las, der auf den Kampf mit Amalek Bezug hatte, so sang man am Passamorgen ein Lied, welches

andere Begebenheiten des denkwürdigen 15. Nissan feierte. Sollte hier von einem Liede die Rede sein, das wirklich im Tempel vorgetragen wurde, so wird wohl der Mussafpsalm (vielleicht 135) den Auszug aus Egypten verherrlicht haben. s. Note 3 und 8.

12. Die Ed. hat וכן חולו ש"מ. C und CP וכל חו' CM וכל גולי ישראל בחולו של מועד. Tur O. Ch. setzt für das Halbfest Ps. 42 an. Vgl. Succa 55a über das Succot-chol-hamoed.

13. Nach Schibale haleket ist die Bestimmung, dass am Passahauptfeste יהי כבוד und die choralen Verse vom Volke stehend gesprochen werden, auch für andere Feste und Sabbate massgebend. vgl. Abudraham, Tur O. Ch. 50 und XIII Note 50.

14. Während die Boraitha, welcher die Anführung der Psalmen entnommen zu sein scheint, nur den ersten Tag des Passa als Hauptfeiertag nennt, ist in dieser weiteren gaonäischen Einschaltung über das Stehen beim יהי כבוד schon im Gegensatze zum חול המועד von den ersten (2) Hauptfesttagen des Passa die Rede. Daher ביום ראשון und בימים הראשונים . . . s. Note 12 וכל גולי ישראל und Succa 55a.

15. Der Brauch, יהי כבוד und einzelne Choralverse zu lesen, mag auf Folgendes zurückzuführen sein. Nach Mischna Berachot E. beantwortete das Volk im Tempel da Eulogien mit einem Lob-Choral-Verse, und geschah dies wahrscheinlich auch bei dem Absingen einzelner Lieder, da Reste solcher choralen Rufe in den Psalmen sehr häufig, zumal am Ende derselben anzutreffen sind. Es wurde nun in der späteren Gebetordnung beliebt, diese choralen Verse sprechen zu lassen; an Festen geschah dies wie einst im Tempel, stehend. Daher die choralen Schlussverse יהי שם ה' מברך . . וברוך שם כבוד . . ברוך ה' לעולם . . ברוך ה' מציון . . ברוך ה' אלהי ישראל לבדו. Man setzte יהי כבוד diesen Versen voran, weil dieser Vers, welcher schon nach seiner Einfügung im Psalme ein choraler Ausruf ist, von der Agada besonders hervorgehoben, als Lobchoral des Weltenengels und als der Ruf, der einst bei der Auferstehung der Todten erklingen soll, bezeichnet wird. vgl. Cholin 60 a M. Thillim 104.

16. Die Ed. und CP ויושבין ואומרין כל הענין של מזמורת

C.... ויושבין כל ענין CM כל ענינין של מזמור. Erst nach Beendigung der Choralverse, zu denen hier וברוך שם כבודו gezählt ist, sprach man die verschiedenen Psalmen. vgl. XVII Hl. 11. In der Gebetordnung des Tractates waren die Choralverse nicht wie in unserer Gebetordnung getrennt, sondern man sprach nach ihrer Ablesung, welche an den Festtagen stehend geschah, sitzend die Tages- und andere Psalmen. In einem alten Machsor Romi aus dem 14. Jahrhunderte im Besitze des H. Halberstamm, folgen auf בשובי את שבותיכם die zu lesenden Verse יהי כבוד יי׳ לעולם, יי׳ מלך, יי׳ מלך גאות לבש, ימלוך יי אלהיך ציון, ברוך יי אלהים עושה נפלאות לבדו . . וברוך שם כבודו . . אמן ואמן.

17. Hier ist wohl wieder aus der alten Quelle citirt. Ueber den hier erwähnten e i n e n Schlussfesttag des Passa vgl. Note 14. Am letzten Passatage las man Ps. 136, welcher die verschiedenen Grossthaten Gottes besingt, daher wird er das „grosse Hallel“ genannt. Das Chorale כל״ח ist bei jedem Verse angesetzt. Vergl. Pesachim 118a. Ueber dieses Hallel herrscht Meinungsverschiedenheit. Hier ist R. Juda's Meinung festgehalten, dass es nur Ps. 136 umfasst. a) Für הלל הגדול ויאמרו הלל הגדול הודו des C hat d. Ed. הלל הגדול ואיזהו הודו.

18. Das הגדול, welches die Ed. und CP hat, fehlt in C. CM liest . . ונהגו העם לומר בכולן הלל הגדול אע״פ; es ist also von dem Usus des Volkes die Rede, das Hallel כל״ח an allen Passatagen zu lesen, wiewohl dieser Psalm nur für den letzten Tag angesetzt ist.

---

a) Pesach. Jerusch. V. 7 versteht B. Kapara darunter das gewöhnliche, aber ganz zu Ende gelesene Hallel (Ps. 113—118) לא הגיעה לאהבתי זו היא הלל הגדולה. R. Jochanan nennt כל״ח das grosse Hallel, lässt es aber schon Ps. 145 beginnen und bis 137 reichen. ובלבד משעומדים בבית יי׳ (es wird wohl העומדים בבית יי׳ zu lesen sein) und würde diese Angabe mit dem Babli Pesachim 118a angeführten Ps. 134 ור׳ יוחנן אמר משיר המעלות übereinstimmen. R. Acha b.. Jakob gibt am letzten Orte an מכי יעקב בחר לו יה. Das wäre also nur Ps. 135 und 136. Der Ps. 135 begann nach Pesachim 117a הללויה כי טוב יי׳ und ist der Vers nach dem Choralrufe aufgeführt (s. das. Tosafot Schw, שעומדים). Ps. 134 reichte bis בחצרות בית אלהינו und bilden in der That die ersten 2 Verse uns. Ps. 135. einen Aufruf zum Gottesdienste wie unser Ps. 134 ein solcher für den Abenddienst ist. Baer Sidur, glaubt, dass dieses erweiterte Hallel הלל הגדול heisst, weil in seinen ersten Versen כי גדול יי׳ vorkömmt, s. XX No. 31.

3 19. Der für das Wochenfest bestimmte Ps. 29 wird in der Agada auf die Sinai-Gesetzgebung bezogen. Während Mischna Meg. 4. 6. in der Lection das Wochenfest als das Fest der Ernte auszeichnet, ist es hier und Boraitha Megilla 31a als Fest der Gesetzgebung gefeiert, s. Note 8.

20. Es sind Verse und Psalmen für den Jerusalem-Trauertag des 9. Ab angesetzt. Dies ist wahrscheinlich eine spätere Bestimmung, da kaum anzunehmen ist, dass man während des Bestandes des 2. Tempels am 9. Ab diese Psalmen gelesen hat, doch mag man immerhin auch damals den Tag auf irgend eine Weise ausgezeichnet haben, s. Zacharia 7, 3; 8, 19. vgl. R. haschana 18 b. Die 4 letzten Verse des 14. Cap. aus Jerem, sind auch in der Pesitka benützt. Vgl. Jalkut Jerem. Nr. 292. Von den Ps. 79 und 137 hat letzter bei d. LXX in der Aufschrift den Namen Jeremias.

21. C und CP ארבע פ׳ für בארבע פסוק׳ der Ed. — Für המאום מאסת׳ את דבר יי׳ der Ed. bat C, CP correct המאום מאסת את יהודה אם בציון געלה . . עד כי אתה עשית את כל אלה; ebenso citirt Nachmanides Torat haadam. — Cs; CP und Nachmanides ושני für שני der Ed.

22. Für אע״פ שבכל מקום מקדימין דברי קדושה לדברי קבלה der Ed. hat C und Nachmanides ואע״פ שדברי קדושה נקדמין לדברי קבלה. Das בכל מקום hat auch CP : . . für בזה lesen CM und Ascheri Rosch-Haschana 4, כאן. Obwohl sonst bei der Anführung von Versen, die aus den Hagiographen denen aus den Propheten vorangehen, so liest man doch am 9. Ab zuerst die Jeremiasverse. Die 2 Psalmen sind eben jünger, daher die Stelle aus Jer. den Vorzug hat, s. Note 20 und III Note 1 über die Stellung der Hagiogr. und Propheten. Die Masora setzt Jerem. 14, 22 eine neue Parascha an, es ist dies aber wohl der letzte Vers der früheren Parascha und als solcher zur Bezeichnung der Folgenden angeführt, s. XVI Note 35.

4 23. Ueber den Brauch, Thr. am Abende des 9. Ab vorzutragen s. Echa rabba ונגינות שותי שכר מאחר שהיו אוכלין ושותין ומשתכרין בסעודת ת״ב יושבין וקורין קינין ונהי ואיכה . . . . . Die Lecture dieses Stückes, so wie das Lesen anderer Klagelieder war allgemein in Uebung. Auch am Morgen mag man Thr. gelesen haben, s. Jerusch. Sabb. XVII. 1 und Echa Rabba רבי ור״י בר׳

יוסי היו יושבין ופושטין במגילת קינות ערב ט״ב שחל להיות בשבת עם חשיכה שיירו בה אלפ׳ בית׳ אחת אמר אנו יוצאין וגומרין אותה למחר.
Dass diese Halacha, die zur Zeit der Abfassung des Tract. üblichen Gebräuche anführt, spricht schon Nachmanides l. c. aus.

24. In Echa rabba wird lib. Thr. immer ספר קינות genannt. Taanit 30a קינות, s. XIV, 3. wo das Buch mit איכה bezeichnet ist. . . . . . Für שמאחרין des C hat Ed. und CP מאחרין . . . C und Nachmanides lesen לאחר קריאת ס״ת שאחר התורה, die Ed. und CP לאחר קריאת תורה שאחר קריאת התורה CM bloss הבוקר . . . לאחר קריאת התורה עומד

25. Die Lesart des CP עומד אחד empfiehlt sich. Es stand einer, wohl der Vorbeter, auf, legte alle Zeichen der Trauer an und las unter Klagen und Jammern, während das Volk zuhörte. Die 9. Ab Liturgie ist hier schon bis auf Klagegedichte und Trauergesten vollkommen ausgebildet. Ueber die Asche auf dem Haupte an Fasttagen s. Mischna Taanit II. 1. Ueber das Sitzen beim Lesen der Thr. vergl. Tur O Ch. 559.

26. CP hat blos אם יודע הוא לתרגם בטוב מתרגם ומתרגם לפי שיבינו. Nach dem Vortrage der Echalieder wurden diese von dem Vortragenden oder von einem Andern übersetzt, damit das Volk, Frauen und Kinder, dieselben verstehen. Es ist keine bestimmte Uebersetzung vorgeschrieben, sie wird dem Verständigen überlassen. Auch die Karäer legen auf dies Uebersetzen des Echa Werth, s. Neubauer, Beiträge z. G. d. Kar. hebr. Th. S. 13.

27. Ueber den Usus, dass Frauen am Gottesdienste theilnehmen, s. Note 41. Sie müssen eben das Vorgelesene verstehen. קריאת ספר ist hier allgemein für die Lecture gebraucht.

28. Für וכ״ש זכרים וכן אתה חייב hat CP וכל דברים וכן הן חייבות. Nach der ersten Lesart ist in der Glosse hervorgehoben, dass die Uebersetzung umsomehr für die des heb. Textes nicht kundigen Männer nothwendig ist, das וכן אתה ist irrthümlich für das gleichklingende וכן אשה gesetzt. Die Lesart d. CP, welche die Frauen als an allen liturgischen Acten theilnehmend bezeichnet, scheint die ursprüngliche zu sein.

29. Das חייבות spricht nicht eine gesetzliche Pflicht aus, sondern den anzuempfehlenden Usus und wird in den rabb.

Schriften oft in diesem Sinne gebraucht. Die Anreihung und Aufzählung בתפלה ובברכת המזון ובמזוזה zeigt, dass hier Mischna Berachot III, 3 benützt ist, doch hat der Tractat auch בק"ש nach dem Usus der Zeit, da Frauen das Schema lasen, einbezogen, obwohl die Mischna das. sie von demselben dispensirt. Vgl. Menach. Meiri, Ohel Moed, Jos. Karo zu Tur O. Chaim 70 und Joel Sirks Bajit Chadasch das.

30. Die Frauen sollen in der Sprache beten und die Schriften lesen, die sie verstehen. Diese alte Vorschrift, die Gebete u. s. w. in der verstandenen Sprache vorzunehmen, Mischna Sota VII. 1 vgl. Megilla III. 1 ist hier aufrechterhalten, s. Jerusch. Sota das. wonach in Cäsaräa griechisch gebetet wurde, vgl. Reifmann hamagid III. Jhrgg. Nr. 40. Sogar im Mittelalter hatte sie ihre Fürsprecher. S. Sefer chassidim Nr. 588 אם תבוא לפניך אשה . . אמור להם שילמדו התפלות בלשון שמבינים . . . טוב לו להתפלל בלשון שמבין . . ., vergl. das. Nr. 785. Für לשמוע וללמד hat CP correct לשמוע וללמוד.

31. Damit die Frauen und Kinder an der Gottesverehrung theilnehmen, soll man die Segensprüche immer laut recitiren. In dem hier angeführten Satze ist der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, der wohl auch der Erzählung Jerusch. Berachot IV, 1 zu Grunde liegt. . . . . . ר' אבא בר זבדא מצלי בקלא עד דילפון מניה בני ביתיה, vergl. Kolbo und Tur O. Chaim 101.

32. CP hat ומן הדין זה לתרגם . . . . . . und wie die Ed. כל סדר ונביא. Die alte Sitte, den Vortrag aus der Schrift nach Versen aramäisch zu übersetzen, sehen wir hier der gewichen, die Sidra nach der Vorlesung im Ganzen in der Uebersetzungssprache vorzutragen. Dies war auch der Brauch der byzantinischen Juden im 4. Jahrhunderte, wie die Novelle 146 Justinians bezeugt. Diese Uebertragung macht auch Hai zur Pflicht. RGA. Schare Teschuba 84 b. Das lange Verweilen im Gotteshause am Sabbate, welches Boraitha erwähnt, wird damit begründet, dass man nach der Vorlesung den Wochenabschnitt auch durch mündlichen Vortrag weitläufig zu erklären pflegte. Vgl. XIV. Hal. 2.

33. Am Sabbat kommt man früh zum Gottesdienste, um das Schema wie die Frommen mit dem ersten Strale der Sonne zu lesen, man weilt auch lange im Gotteshause, um an

den Erklärungen des Wochenabschnittes theilzunehmen. Die Edit. und CP haben die beiden Sätze zuerst aus der Quelle angeführt und bei der Erklärung wiederholt בשבת מקדימין לבא ומאחרין לצאת. מקדימין לבא כדי . . . ומאחרין לצאת כדי . . . Megilla 23a hat ביו"ט מאחרין לבא וממהרין לצאת בשבת ממהרין לבא וממהרין לצאת ביוה"כ ממהרין לבוא ומאחרין לצאת; vielleicht lautete die Boraitha ursprünglich ביו"ט מאחרי' לבא וממהרי' לצא' בשבת וביוה"כ ממהרין לבוא ומאחרין לצאת vergl. דקדוקי סופרי' die Lesart des מנוה"מ Ed. Constantinopel. Ueber den frühen oder späten Gang in die Synagoge s. Mordechai Sabbat XVI wonach sich R. Hai für den letzteren entschieden haben soll. Doch hat Natrunai RGA d. G. Lyk. 87 שישראל משכימין ובאין לביה"כ בשבת' וביו"ט ולומדים . . . וכך מנהג בבל מתחלת גלות א'

34. ותיק bezeichnet auch im Arabischen den Frommen. Rappt. will es von ἠθικός ableiten. Das Zusammenstimmen des Berichtes Berachot 9b mit den Nachrichten d. Josephus (B. J. 2. 8. 5), nach denen die Frommen, resp. die Essäer früh beim Aufgange der Sonne beteten, was Philo auch von der Therapeuten erzählt, lässt es als Gewissheit erscheinen, dass die Sitte, beim Sonnenaufgange wie bei anderen hervorragenden Naturerscheinungen eine Eulogie zu sprechen, sehr alt ist. Als die Gebetordnung fester gefügt wurde, schloss man יוצר אור dem Schema an, das man am frühen Morgen las. Die Ed. hat פירוש של הסדר für פירושו של סדר.

35. An den Festtagen kommt man spät zum Gottesdienste, weil Vorbereitungen zum Festesmale zu treffen sind, auch währt derselbe nicht lange, um der Freude Raum zu gönnen; daher fallen die weitläufigen Erklärungen aus. C hat לבא ולתקן מאכלים, die Ed. לתקן מאכל. CP מאכלים; C לפרוש, die Ed. und CP. לפרש.

36. Aus der Notiz, dass Rab für das Fest keinen Erklärer und öffentlichen Interpreten seiner Sätze bestellte, der auch nur die nahegelegenen und oft nöthigen Vorschriften (מיומא טבא לחבריה) für den zweiten Festtag erörtert hätte, wird hier gefolgert, dass man den Festtag überhaupt mehr der Freude und dem Lebensgenusse weihet, daher auch keine weitläufige Erklärung der Lection angezeigt ist. Keritot 13 b und Beza 4a wird diese Notiz mit משום שכרות begründet. vgl.

Natan R. Aruch תלמוד . . . C liest אמורא עליה, in der Ed. fehlt עליה. vgl. Keritot das. und Scheeltot Schemini. Ueber die Institution der Amoräer, welche den tiefsinnigen Ausspruch des Schulhauptes oder Lehrers populär zu erklären und die hebräischen Sätze in die Volkssprache zu übertragen hatten, ist Raschi Joma 20b Schw. לא היה und Rappoport E. Millin אמורא nachzulesen.

5 37. Schapira erwähnt die Lesart einer Hdsch. welche auch die des CP ist לחנך בניהם ובנותיהם ביום צום בן י״א עד עצם היום. C hat לחנך בניהם ובנותיהם בן י״ב להשלים ואח״כ סבלו ומק׳ להתענות בניהם . . d. Ed. . . הקטנים ביום בן שנה עד עצם היום הזה ואח״כ עד עצם היום הזה בן CM ביום צום בן שנה עד עצם היום בן י״ב להשלים שנה להשלי׳ . . Anschliessend an den Bericht von der Theilnahme der Jugend an den gottesdienstlichen Acten, wird der Brauch verzeichnet, die minderjährigen Kinder am Versöhnungstage fasten zu lassen und zwar die eilfjährigen nur einen Theil des Tages, die zwölfjährigen den ganzen Tag, um sie anzuleiten und an die Uebung der Gebote zu gewöhnen. Dieser Brauch hatte seine Gegner, Tosifta Joma IV, wird aber Mischna Joma VIII, 3 gutgeheissen; s. Joma 82a den Ausspruch R. Jochanan's, wonach das partielle Fasten schon mit zehn Jahren beginnen sollte. vgl. Jerusch. das. Nimmt man das dreizehnte Jahr als die Pflichtzeit an, so wird der Usus das לפני שנה ולפני שנתים der Mischna festgehalten haben.

38. War der Knabe in das Jahr der Grossjährigkeit getreten, so führte ihn der Vater zu den Priestern und Aeltesten, damit diese ihn segnen und für ihn beten; sie traten vor jeden bedeutenden Mann der Stadt hin, ihr Herz fühlte fromm und zart, ihr Benehmen war mild und leutselig. Auch die jungen Söhne liessen sie nicht zurück, sondern nahmen sie mit in die Gotteshäuser, um sie an die frommen Uebungen zu gewöhnen. Liegt in diesem Satze der erste Bericht über eine gewisse Feierlichkeit, welche mit dem Antritte der Grossjährigkeit verbunden war, so gibt er uns auch von dem hohen Werthe Kunde, der auf die Segnungen der Alten gelegt wurde. Der Segen, welcher schon in der heil. Schrift so hoch gehalten wird, hatte auch in d. späteren Zeiten Wichtigkeit. Nach Moed Katan 9a sendet ein palästinensischer Lehrer sei-

nen Sohn zu grossen Männern, welche durch die Stadt kommen, um ihren Segen zu erbitten. vgl. Rabba Ruth Ende. C כהן וזקן, die Ed. und CP זקן וזקן —; C und CP לתורה ולמ"ט d. Ed. וכל מי שהיה גדול ממנו היה עומד במקומו והולך כתורה ובמ"ט CP hat לפניו.

39. C und CM ללמדך שהיו נאים ומעשיהם, die Ed. ללמד שהן נאים ומעשיהם . . . CP ללמד שיהי' מעשיהם נאים. Das הקטנים der Ed. fehlt in C und CP . . . CP hat wie die Ed. nur לבתי כנסיות, C בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

40. R. Eliezer b. Azaria weist darauf hin, wie schon in uralter Zeit bei feierlichen Gelegenheiten die Frauen an der Belehrung Theil nahmen. Anknüpfend an Deut. 29. 9. meint er, die Männer kämen, um die Lehre anzuhören, die Frauen zeigen durch den weiten Gang Eifer, der Belohnung verdient; durch den Umstand, dass die Kinder mitgenommen werden, wächst nur das Verdienst derer, denen sie folgen. R. Eliezer soll dies an dem Tage gesprochen haben, als er zum Haupte der Schule erwählt wurde; diese einleitenden Worte (auch Jerusch. hat פתח) werden wohl auf seine Zuhörerschaft Bezug gehabt haben. Ueber die Amtseinsetzung E. b, Azarias ist Jeruschalmi Berachot IV 1. Berachot 28 a und Frankel Monatssch. I. Jhg. S. 346 nachzulesen. Die hier angeführte Stelle ist der in Mechilta Bo verwandt, wo Rabi Eliesers Satz ebenfalls an Deut. 29, 9 anknüpft. אתם נצבים . . . טף וכי טף היה יודע . . . להבין בין טוב לרע אלא ליתן שכר למביאיהן לרבות שכר עושי רצונו den letzten 3 Worten dieses Satzes scheinen auch die letzten 3 Worte uns. Hl. zu entsprechen והם לקבל שכר. Jerusch. Chagiga 1, 1 und Chagiga 3 a Tosifta Sota VII haben den Ausspruch R. Eliesers als Erklärung zu Deut. 31, 12 הקהל; auch sind die ersten Sätze anders motivirt אנשים ללמוד, נשים לשמוע, woraus Jerusch. das. deducirt, dass Frauen sich mit dem Studium der Tora nicht beschäftigen. דלא כבן עזאי דאמר חייב אדם ללמוד כתו תורה, eine Deduction, die folgerichtiger aus der Lesart uns. Hal. כדי לקבל שכר פסיעות sich ergeben würde. S. das. und A. d. Natan 1. Das כדי der Ed. und CP fehlt in C; — C אלא טף. die Ed. טף. Der Schluss der Hal. lautet in C כדי ליתן שכר למביאיהם והם לקבל שכר. Vor den letzten 3 Wörtern hat die Ed. מכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבוא לביה"כ כדי ליתן שכר 6

למביאיהן. Auch CP hat mit Auslassung des wiederholten כדי ליתן שכר למביאיהן diesen, wie es scheint, sehr späten Zusatz. Tosaf. Chagiga 3a Schw. כדי hat ihn, ohne den Tractat zu nennen כדי ליתן שכר . . . ועל זה סמכו להביא קטנים בביה״כ. Bei Or Sarua II schliesst die Hal. wie im C ohne diesen Zusatz. CM hat . . . בתולות ישראל קטנות להיות רגילות לבוא לביה״כ

41. Man nahm die Mädchen in das Gotteshaus, damit sie auch an frommen Sinn gewinnen, und je nach ihrem Alter an dem Gottesdienste theilnehmen. In der biblischen Einrichtung der öff. Gesetzesvorlesung Deut. 31, 12 sehen wir die Frauen nicht ausgeschlossen, Misch. Midot 2, 5 berichtet, wie Boraitha Succa 51 b von Einrichtungen im Tempel zu Jerusalem, wo Männer und Frauen Zuschauer der Festesfeierlichkeiten waren. Nach der Lesart der Tosifta IV das. wäre anzunehmen, dass ursprünglich bei dem Feste die Männer in der näher gegen das Heiligthum gelegenen Halle der Israeliten und die Frauen in der Halle der Frauen anwesend blieben, wo später Gallerien hergestellt wurden. Boraitha Meg. stellt es sicher, dass auch im rabbinischen Zeitalter Frauen am öff. Gottesdienste theilnahmen הכל עולין למנין ז׳ ואפילו קטן ואפילו אשה . . אבל אמרו . . . Im gleichem Sinne beurtheilen die Tanaim auch den Gottesdienst der uralten Zeit. Pirke. d. Elieser 17. ר״מ השרים אלו הלויים העומדים על דוכנם בשיר והשרות אלו נשותיהם ר׳ שמעון או׳ לא על הלויים ונשיהם אמרו אלא על הנשים החכמות . . . Unsere Halacha und Hl. 4, so wie XIV Hl. 14 setzen ebenfalls die Sitte voraus, Frauen an dem Gottesdienste theilnehmen zu lassen. Vgl. RGA. d. G. Lyk. Nr. 45 נדה מאי מלצלויי או למיעל לבי כנישתא וא׳ שפיר דמי.

7 42. Nach der Einschaltung von anderweitigen Bräuchen wird die Ordnung des Gottesdienstes für den 9. Ab. fortgesetzt. Der Lector spricht vor dem Beginne der Lection die Eulogie ברוך דין, die bei Trauerfällen in Anwendung kommt. Nachmanides Torat haadam bezieht dies auf die Lection der Thr. Vgl. Cap. XIV, 3 wonach vor איכה die Eulogie על מקרא מגלה zu sprechen ist. Wahrscheinlich lag vor Nachmanides die Lesart der Ed. הקורא אומר. Die Lesart d. C und CP, welche hier בט״ב hat (הקורא בט״ב אומר liest auch Tur O. Ch 559) so wie der Zusammenhang der Halacha macht es wahrscheinlich,

dass hier von der Lection der Tora die Rede ist, wie Jos. Karo zu Tur das. richtig bemerkt.

43. Wie die Männer trauernd sassen, so stellte man die Tora auf den Boden; nach einer Lesart in einer schwarzen Verhüllung. Wie C hat Nachm. תיק התורה, ebenso Tur תיק והספר על הקרקע ואו', CP hat ויש מניחין התורה על הקרקע שחורה, was in der Edit. mit שמניחין את התורה על הקרקע באבילות שחורה umschrieben ist.

44. Ueberhaupt waren Zeichen der Trauer üblich. Es werden hier die Gebräuche verschiedener Städte verzeichnet. Man zerriss die Gewänder, an anderen Orten brach man in laute Klagrufe aus, hier veränderte Jeder seinen gewöhnlichen Platz in der Synagoge; dort setzte man sich nicht auf die Sitze sondern auf den Boden; man grüsste einander nicht am Abende und am Morgen bis die Klagegesänge ausgetönt hatten. Die Ed. hat את מקומן ebenso wie CP מספסליהן מלמטה, s. Semachot X Hagahot Maim. Taanit V Hl. 11 und Tur l. c. vergl. Hal. 4.

45. Ueber die Unterlassung des Grusses am 9. Ab. ist Tosifta Taanit Ende und Ascheri das. IV, 37 nachzulesen. Hier ist dies Trauerzeichen nur auf die Zeit beschränkt, bis die Ablesung der Trauerlieder zu Ende ist. Für עד שישלימו העם קינות, haben C und CP קינותיהם. Es waren also eigene poetanische Klagelieder im Gebrauche. Vergl. H. 4. ספר קינות s. Note 24.

46. So lange diese öff. Trauer dauert, darf sich Niemand entfernen, nichts Profanes sprechen, um wieviel weniger geschäftlich, z. B. mit den Nichtjuden, verkehren. CM hat שלא יפסיק לבן; für מן האבילות liest C מן האבל . . . . . C und CP haben וכ"ש die Ed. וכן כ"ש.

47. Für בתפלת ערבית der Ed. und d. CP hat C und Nach- 8
manides ערבית, CM בתפלת הערב. Dass man leise, wie Trauernde bete, hat auch Hagah. Maimuni Taaniot Ende.

48. Nicht wie gewöhnlich wird das Volk Abends am 9. Ab. zum Gebete mit der Formel "ברכו" Preiset Gott, aufgefordert, ebenso unterblieb das derselben vorangehende יהי שם s. Cap. X Note 32.

Capitel XIX.

1 1. Im Anschlusse an die letzte Hal. des v. Cap. wird bestimmt, dass beim Morgengebete am 9. Ab das ברכו leise gesprochen werde. CP hat אומרים יוצר וברכות בקול נמוך.

2. Keduscha und Kadisch wird nicht beim Morgengebete, wohl aber bei der Vesperandacht gesprochen. Das קדוש scheint sich auf das Recitiren des „Heilig, heilig“ in der Tefilla zu beziehen, s. XVI Note 43 und XX Hal. 7. Doch umfasst dieser Ausdruck hier vielleicht auch die Keduscha in Jozer-Or und die Keduscha de Sidra, da man ja auch nicht das Kadisch, also keine Formel der Heiligung spricht. Es mag hiemit der alte gaonäische Brauch in Verbindung stehen, die Keduscha desidra beim Mincha des 9. Ab zu lesen. Manhig T. beab Nr. 29 וכן כתב ר׳ האי שמנהגן להפטיר בשובה ואחריו אומרים סדר קדושה.

2 3. Für Neujahr ist Ps. 47 angesetzt, während R. Haschana 30 b Ps. 81 anzeigt, s. XVIII Note 3 und 8. Das Hervorheben des Neujahrestages als Tag des Gerichtes ist jünger und bildete sich diese Anschauung seit Rab weiter aus. Psalm 81, welcher im Tempel zu Jerus. gelesen wurde, spricht von dem Lärmblasen, der Ceremonie des Neujahrestages; jedenfalls aber muss auch Ps. 47 mit den Gebeten d. Neujahrestages in Verbindung gebracht worden sein, da schon die Pesikta für das Neujahr an diesen Psalm anknüpft. בשעה שהקב״ה יושב . . עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים יי בקול שופר. C hat מזמור, das in d. Ed. fehlt.

4. Die Ed. hat correct ברכי נפשי וממעמקים. Unter ersterem ist Ps. 103 zu verstehen, wie schon Menachem Asarja RGA 25 richtig bemerkt, da dieser von Sündenvergebung spricht. Vgl. Midr. Ps. כשישראל מקלסין המלאכים מקלסין אחריהן. Uebrigens hat die Agada Ps. 103 und 104 in Zusammenhang gebracht ה׳ פעמים נא׳ ברכי נפשי.

5. Ps. 130 ist midraschisch auf den Versöhnungstag angewendet. כי עמך הסליחה א״ר אבא הסליחה מופקדת בידך מר״ה כל כך למה למען תורא ליתן אימתך על בריותיך ביום הכפורים.

6. Ps. 76. ויהי בשלם סוכו ist im Midrasch auf das Hüttenfest gedeutet und angewendet. א״ר ברכיה מתחלת ברייתו של עולם עשה לו הקב״ה סוכה בירושלים נודע ביהודה אלהים כשתקיים אותה סוכה . . . אקים את סוכת דוד.

7. Die Beziehung des Ps. 6 zu dem 8. Tage des Laubhüttenfestes scheint nur eine äusserliche zu sein, indem dieser Ps. על השמינית zur Aufshhrift hat, welches vom Midrasch auf die verschiedene 8 tägige Zeit, die bei Pflichtgeboten in Anwendung kommt, also auch auf das 8 tägige Fest gedeutet wird. Doch hat der Psalm auch den national-elegischen Ton der in den Stücken herrscht, welche nach Boraitha Succa 55a an den Succot-Halbfeiertagen gelesen wurden, s. Raschi das. Schw. מי יקום לי. Vgl. die Tagespsalmen 82 und 94.

8. Die Worte des C אודה את יי׳ הכל לפי sind durch das gleichklingende אודה יי בכל לבי zu verbessern; יי׳ fehlt zwar in d. Ed. ist aber CP zu lesen. Dies wäre Ps. 9. Doch ist besser mit Menachem Asaria RGA 25 und Aguda אודה יי בכל לבב Ps. 111 zu setzen. Kennt man die an den verschiedenen Festen zu lesenden Ps. nicht genau, so kann man dieses Lied lesen. Die alphabetischen Hallelujapsalmen 111 und 112, waren dem Volke immer geläufig. Vielleicht wurden sie einst als Morgen- und Abendlied benützt, da in dem ersten das herrliche Gotteswerk und die Ernährung der Menschen hervorgehoben, in dem zweiten von dem Lichte gesprochen wird, das dem Frommen auch in der Finsterniss leuchtet, und von dem Vertrauen, das keine Furcht kennt. Der Midrasch bringt mit dem einen ואהביו כצאת השמש בגבורתו, mit dem andern ויחלק עליהם לילה in Verbindung.

9. Der sehr alten Sitte, bei feierlichen Gelegenheiten 3
und an Festen Wein zu geniessen entsprechend, kam dieser bei der Weihe des Sabbates ebenfalls in Verwendung. Die alte Form des Kidusch (קידושא רבה) bestand zunächst in dem Segenspruche über den Wein, wobei man vielleicht einige auf den Sabbat bezügliche Verse las, wie man solche in das Kidusch der Tefilla (קדושת היום) einschloss, s. Scheeltot Jetro ומחייבינן לקדושי בצלותא ועל כסא דחמרא. Schebuot 13a לא אמר מקרא קודש vgl. Raschi daselbst, Tosafot Pesachim 106a Schw. זכרהו und Sabbat 119b כל המתפלל בע״ש . . . . וא׳ ויכלו s. Ab. Gumbinen zu O. Chaim 271 Anfang. Da in alter Zeit das Ablesen von Versen in den Gebeten beliebt war, (s. XIV Note 29) so haben wohl in der alten, einfachen Form des Kidusch, welche Pesachim das. erwähnt wird, Verse ihren Platz gefunden.

Das אשר בחר beim Kidusch scheint jünger zu sein. Die ältere Form (רבה ist in den rabb. Schriften dem זעירא entgegengestellt) erhielt sich noch für den Sabbatmorgen. Vgl. Pesach. das. Nissim zu Alfasi, s. Mechilta Bo, wo sich die ursprüngliche Lesart der Boraitha findet. זכור את יום אין לי אלא ביום בלילה מנין . . . . Unsere Hal. gibt die Worte an, mit denen der Festtag im Gebete und beim Kidusch genannt wird.

10. Jacob Ascheri Tur O. Ch. 582 liest hier בין בתפלה בין בכוס צריך להזכיר יום טוב מקרא קודש הזה יום חג פלוני הזה, ובר״ה יו״ט מקרא קודש הזה יום הזכרון הזה, das יום . . . bezieht sich auf das Vorkommen dieser Worte im Kidusch und in dem Stücke אתה בחרתנו. Letztes ist schon Joma 87 b gekannt, obwohl es dem אשר בחר des Kidusch nachgebildet zu sein scheint. Man las es als Einleitung zur Eulogie der Tefilla-Kidusch-hajom am Festtage, die אלהינו ואלהי אבותינו lautete. s. N. 24. Sëira Pesachim 117 b berücksichtiget das אתה בחרתנו . . . וקדשתנו במצותיך nicht, wenn er sagt דקידושא אשר קדשנו במצותיו דצלותא קדשנו במצותיך. vgl. Hl. 7, wonach für קילום oder קידוש das אלהינו ואלהי אבו׳ genannt ist. s. Note 22. In Hl. 8 wird für das Neujahr אתה בחרתנו . . . יום תרועה bestimmt; dort scheint ebenfalls von die Rede zu sein. Die Ed. und CP haben hier ביום טוב . . ביום חג . . ביום ר״ח . . . ביום ר״ה . . .; nimmt man diese Lesart für ursprünglich, so wird sich die Anführung der Worte auf eine in Uebung gewesene Form des Kidusch beziehen müssen, in welcher statt unseres את יום . . . das ביום vorkam. So hat das karäische Gebetbuch für Kiduseh אשר ברך וקדש את עמו ישראל בחג המצות הזה ובמועדי שמחה ומקראי קדש, und für die Tefilla könnte sich das ביום auf die Erwähnung der Feste in יעלה ויבא beziehen, welches nach Hal. 7 in Gebrauch war. vgl. die Gebetordnung Amrams für den Versöhnungstag או״א מחול לעונותינו ביום הכפורים הזה ביום מקרא קודש הזה ביום סליחת העון הזה. Vielleicht nannte man den Festtag auch im Schluss-Kidusch-hajomgebete der anderen Feiertage. vgl. Edelmann Sidur S. 112 . . . CP hat anstatt צריך להזכיר hier צריך לברך.

11. Wie in uns. Hl. so lautet auch in Maimuni's Gebetordnung die Eulogie יו״ט מקרא קודש . . . יום . . . während Amram den Namen des Festtages vorangehen lässt: את יום חג המצות הזה את יו״ט מקרא קודש הזה, so auch Hai, vgl. Tur O. Ch.

490. In Nr. 487 hat derselbe den deutschen Gebrauch, das מקרא קודש wegzulassen. Ueber das מקרא ק׳ ist Schebuot 13 a nachzulesen. Mann sollte das Fest heilig nennen und sprechen. Dies steht mit dem eigentlichen קידוש in Verbindung. In den Anfängen der religiösen Ordnung wird man den Festtag ausgerufen und seine Weihe verkündet haben. Nachmanides versteht unter מקר׳ ק׳ die Versammlung. Andere finden in diesem Worte den Ursprung der öffentl. Vorlesnng. Das מקרא קודש wurde in der Eulogie und an ihrem Schlusse (Hl. 7 מקדש עמו ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קדש) hervorgehoben, um auf die Heiligung u. auf das Verbot der Arbeit hinzuweisen, was um so nothwendiger war, als in den Anfängen des Christenthumes dieses gegen das strenge Arbeitsverbot an den festlichen Tagen ankämpfte. Ebenso drückt das ומועדי . . . והזמנים den Gedanken aus, dass die Zeiten selbst heilig wären und das Fest niemals auf einen andern Tag verlegt werden könne. Die Feste waren eben genau nach den Monatstagen bestimmt und richtete sich auch des Wochenfest nicht, wie die Sadducäer dies wollten, nach dem Sabbate. s. Asulai z. St. זמנים bedeutet in der Eulogie die heiligen Zeiten, wie sie durch die Festsetzungen der kalendarischen Ordnung durch die Neumondserscheinung oder durch Berechnung bestimmt werden. So wird auch am Versöhnungstage, das והזמנים gesprochen. s. Note 21. Bechaja Bo erklärt והזמנים damit, dass die Feste mit den Jahreszeiten in Verbindung stehen und deren Namen האביב, הבכורים, האסיף führen. vgl. Beza 17a. Die Anführung des Festmotiv's זמן חירותנו זמן שמחתנו fehlt noch in uns. Tractate, ist aber schon Amram bekannt.

12. C hat ובחוש״מ אומר בחג במועד פלוני הזה ביום השביעי או׳, die Ed. ובחוש״מ חג פלוני הזה בשביעי הוא אומר CM hat auch מועד חג הזה. Chagiga 18 a wird das Halbfest ausdrücklich מקרא קוד׳ und מועד genannt. vgl. Sifra Emor. Hingegen berichtet Hai, dass man in Babylon in der חוה״מ-Tefilla blos ביום חג פלוני sagte. s. Tur O. Ch. 490.

13. C und Ed. העצרת הזה, CM und CP עצרת הזה. Auch die Karäer nennen den 7. Passatag שביעי עצרת. Diese Bezeichnung ist übrigens nach Deut 16, 8 in Pesachim 68 b u. Mechilta Bo betont. Wahrscheinlich kam dieser Name ausser

Uebung, weil das Wochenfest עצרת genannt wurde. s. Tosifta Erachin I, Misch. Succa 5, 7 und Targum zu בשבעתיכם Num. 28, 26 ובעצרתכם. vgl. Jos. Antiquit III, 10. Saadia תרי"ג מצות, abgedruckt in Rosenbergs קובץ מעשי hat. ושביעי בניסן עצרת.

4 14. Hier ist die Formel für das Wochenfest angeführt. Die für dasselbe gebrauchten verschiedenen Bezeichnungen ביו"ט מקרא קודש הזה וביום חג השבועות הזה sind durch das copulative Waw verbunden, ebenso wie die Bezeichnungen für den Neujahrestag Hl. 5. Hingegen hat Hl. 3 für den Passa u. Hl. 6 für den Versöhnungstag die verschiedenen Bezeichnungen ohne das verbindende ו; ... ביום טוב מק' ק' הזה ביום חג המצות und ביום מק' ק' הזה ביום צום העשור הזה ביום מחילת העון הזה; so hat Tur O. Ch. auch die Formel für den Neujahrestag. s. Note 10. Die Ed. hat וערבית für ערבית des C. Das Laubhüttenfest und dessen Erwähnung in der Tefilla ist hier nicht angeführt.

5 15. Da kaum angenommen werden kann, dass für den Nissanneumond die Bestimmung schärfer betont ist, es sei in der Tefilla ביום ר"ח הזה zu sprechen, um den Anfang dieses Monats gegenüber den Karäern hervorzuheben, welche ihn von dem Zustande der Saaten-Reife abhängig machen, so wird wohl die Lesart CM als die ursprüngliche anzunehmen sein, nach welcher die Hal. צריך להזכיר ביום ר"ח הזה beginnt. Das ניסן ist ein Schreibefehler. Da der Neumond biblisch ein Fest ist und in seinen Opfern den Festen gleichstehet, soll er auch im Gebete genannt werden. vgl. Pesikta rabbati Sabbat-R.-Chodesch מקדש ישראל וראשי חדשים וצריך לומר והשיאנו.

16. C hat für den Neujahrestag nur ביו"ט מק' ק' הזה וביום ראש השנה הזה וביום תקע שופר הזכרון הזה ביו"ט מקר' ק' הזה וביום, CP nur תקיעת בשופר הזכרון הזה. Nach diesen Lesarten wurde am Neujahre, dem Tage der Erinnerung und der Posaune, der mit diesem Tage zusammenfallende Neumondstag nicht genannt; nach der Edition wäre aber auch der Neumond zu erwähnen ובר"ה ביו"ט מקרא קוד' הזה ובר"ח הזה וביום ר"ה הזה וביום תקיעת שופר הזכרון הזה. Obwohl über das Erwähnen des Neumondes am Neujahrestage schon Erubin 40b, Jerusch das. III Ende verhandelt wird, so mag doch in Palästina die in der Mischna das. III, 10 erwähnte Sitte, auch am Neujahre das Rosch-Chodesch zu nennen, aufrecht erhalten worden sein. Vgl. Erubin das.

40 a Tosaf. Schw. זכרון wo berichtet wird, dass manche Gaonen auch nicht im Mussaf die Neumondsverse lesen liessen, s. N. Romi חדש. Anfangs fasste man das Neumondsfest mit dem Neujahresfeste zusammen, welches als eine Verstärkung des ersten angesehen wurde. Nachdem der Jahresanfang als Tag der Vorbestimmung und des Gerichtes mehr Weihe erlangte, setzte man diesen neben das Neumondsfest; תקע שופר הזכרון ist eine alte Form. Saadias in Ascharot, abgedruckt in Rosenbergs קובץ, hat בקדשם יום תקע. In Hl. 8, welche einen jüngeren Brauch anführt, ist das Fest mit יום תרועה bezeichnet. So nennen es auch die Karäer, welche an diesem Tage auch die Verse für den Neumond sprechen. Ueber ביו״ט am Neujahre siehe Note 21. J. Ascheri Tur O. Ch. 582 liest hier nur יו״ט מקרא קדש הזה יום הזכרון הזה.

17. CP hat correct אין מזכירין בו יו״ט שאין יו״ט צום für 6
ביו״ט ... Amram hat für den Versöhnungstag ביום הכפורים הזה ביום מקרא קודש הזה ביום סליחת העון הזה. Maimuni u. Tur O. Ch. 619 ותתן לנו את יום הכפורים הזה ואת יום מק׳ ק׳ הזה. s. folg. Note.

18. C hat ביום העשור הזה. Diese Form findet sich auch in Saadia, Ascharot l. c. לא הבינותם יום העשור. Die Aboda d. Jose b. Jose, לעלותו בעשור. Die Ed. und CP haben hier ביום צום העשור, welche Form in Kalir's Pijut vorkommt. (״מסטין בכבל״ ״ביום״.) (״אמת האל״ ״שובו״.)

19. Für das מחילת העון hat Amram סליחת העון. vgl. Misch. Sota VII, 6.

20. Das ברחמים ומכפר על פשעיהם CP על כל פשעיהם ist eine alte Form. Amram hat schon ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה.

21. C hat ויום הכפורים für ויום צום הכפורים der Ed. u, CP. Amram, Maimuni Tur l. c. setzen: מקדש ישראל ויום הכפורים s. Cap. XIII Hl. 14. Das ומקרא קודש dürfte in ומקראי קודש zu verbessern sein. s. Hl. 7. Unsere Hl. lässt die Formel für den Versöhnungstag mit והזמנים ומקרא׳ קודש schliessen, nur der Ausdruck מועד wird vermieden, da der Fasttag nicht ein Fest genannt werden kann. vgl. Ascheri R. Hasch., wo diese Bestimmung auch auf den Neujahrestag angewendet erscheint. Doch waren hierüber die Gaonen getheilter Meinung. Obwohl die Bedeutung des Neujahrestages, als Zeit des Gerichtes hervorgehoben wurde, so prohibirt Jehudai Gaon doch das

Fasten an diesem festlichen Tage, der ein חג sei. Raschi Pardes Nr. 170 lässt Paltoi an demselben das מועד sprechen. s. Tur O. Ch. 582. vgl. R. Nissim zu Alfassi R. hasch. III, wo betreffs anderer Gebete ein solcher Unterschied zwischen dem Neujahre und dem Versöhnungstage gemacht wird. vgl. Erachin 10b, wo auch der Versöhnungstag als מועד bezeichnet wird. s. Sota 41a Raschi Schw. מריש שתא.

7 22. Aguda lässt die Hl. mit כך מקלסין י״ט בתפלה ביוצר ... במנחה beginnen, es wird also die Gebetformel der vierten Berache der Tefilla angegeben. Das Wort קילום hat verwandte Bedeutung mit ברך, הלל und קדש. s. Cap. XIV Hl. 12 wo eine Lesart יקלס für יתקדש hat. vgl. Hl. 10 und Pesikta החדש; כל קילום וקילום שישראל מקלסין להקב״ה כבודו יושב ביניהם שנ׳ ואתה קדוש יושב תהל׳ ישראל ....; Nach der Lesart d. C וכשם שמקלסין יום ראשון ויום מועד כך מקלסין ימים ist der Sinn der Hal. dass der Festtag, den man in der Eulogie beim Becher Weines erwähnt, auch im Gebete genannt werden müsse. Nach der Lesart der Ed. endlich וכשם שמקלסין יום ראשון וחולו של מועד כך מקלסין ימים ... wird bestimmt, dass, wie man des Festtages im Mussaf des Haupt- und Halbfestes erwähnt, so sei er auch in jedem Gebete des Hauptfesttages zu nennen. s. Schapira.

23. C und CP ובערבית für בערבית der Ed.

24. Analog der 4. Beracha (קדושת היום) des Sabbates beginnt die Eulogie des Festtages mit או״א. Das אתה בחרתנו scheint wie אתה קדשת, ישמח, אתה אחד, mehr eine piutartige Anfügung zu sein. s. Tosifta Berachot III. Bei Amram und Maimuni ist die Formel גלה nur im Mussafgebete gebräuchlich. Vielleicht hat man das ganze ומפני חטאינו-Gebet unter dem או״א גלה כבוד zu verstehen, da in der Hal. nur einzelne Worte des Gebetstückes angeführt werden, um den fortlaufenden Text zu bezeichnen; nach Amram begann aber dieses Stück אלהינו ואלהי אבותינו ומפני חטאינו s. Note 27. Es ist übrigens möglich, dass sich in alten Zeiten das Mussafgebet in der Form nicht von den anderen Gebeten unterschied. s. Serach. Halevi Maor R. Hasch. E.

25. C אנא ה׳ אלהינו CP אנא השם אלהי׳ für אנא אלהינו der Ed. Vielleicht ist dies die alte Form für unser יהי רצון מלפניך ה׳. s. f. Note.

26. Das שם weist hier auf ושם נעלה ונראה hin, s. folg. Note. Sollte man das יעלה ויבא auf das bekannte, so beginnende Gebetstück beziehen, welches hier sonderbarer Weise eingeschoben sein müsste, so ist das שם vor אלהינו für " gesetzt . . . CP hat wirklich אנא השם אלהינו יעלה ויבא וחתימתו ברוך אתה ". Die andern im C und in d. Ed. angeführten Worte fehlen in CP. Baer, Sidur S. 352 will hier im Texte נעלה ונביא lesen, welche Form aber sonst für יעלה ויבא nicht vorkommt. Ueber יעלה ויבא s. Note 59 und Edelmann Sidur S. 187.

27. Für das וכ', welches eine Fortsetzung des Gebetstückes bezeichnet, wurde irrthümlich וכתוב gesetzt. Das לחיים ist eben ein Wort aus dem Gebete והשיאנו . . לחיים ולשלום . ., welches Jerusch. Berach. IX kennt. Das ganze Stück ist sonach in unserer Hal. durch einzelne Wörter des fortlaufenden Textes angegeben אלהינו ואלהי אבותינו . . . . גלה כבוד מלכותך עלינו . . . . . אנא " אלהינו . . . . . ושם נעלה ונראה zu setzen) שם יעלה ויבא וכו') לחיים וכו' (für וכתוב לחיים zu setzen) וחותמין.

28. Die Ed. hat לחיים כו' וחתימתו; das אתה "' ist ausgelassen, wird aber CP gelesen, s. N. 26. Das מקדש עמו ישר' ist hier eigenthümlich. Der Schluss der Eulogie ist im Talmud unter מקדש ישראל bekannt. Beza 17a. So kennt ihn auch Hal. 6 und XIII Hal. 14.

29. C und CP haben ומועדי שמחה für ומועד שמ' der Ed. Ueber הזמנים ומקראי ק' s. Note 11. Das מועדי שמח' hat auch das karaitische Kidusch.

30. Die Ed. und CP beginnen die Hal. mit כשם. Das 8
Gebetstück und dessen Schluss unterscheidet sich am Neujahrestage und am Versöhnungst. in der Tefilla von dem der andern Feste. Das Gebet wird am Neuj. מלוך על כל העולם sein, welches schon S. Kahira H. Gedolot kennt; am Versöhnungstage מחול לעונותינו s. Sidur Amram S. 45a und 47b. Nach Pardes 168 sagte man am Neujahrstage auch והשיאנו, was aber kaum mit der hier angeführten Ordnung stimmt. Der Schluss der Eulogie an diesem Feste war wohl מלך על כל הארץ, der für den Versöhnungstag ist Hal. 6 angeführt.

31. C, CP, Nachmanides, nach R. Niss. Alfas. R. Hasch. III haben משאר ימים, die Ed. und Tur O. Chaim 582 (s. d.) משאר י"ט. C hat כך תפלתן משונה.

32. C, CP und Nachm. l. c. haben ואין או' זכרנו, die Ed. ואין מזכירין זכרונות. J. Ascheri Tur l. c. hat ואין אומר זכרנו בג' ראשונות וכתוב בג' אחרונות, doch möchten wir diese Lesart nicht halten; unter זכרנו oder זכרונו' sind auch die Einschaltungen in den 3 letzten Tefilla-Eulogien verstanden. S. Kahira Berachot V kennt nur זכרנו . . זכור רחמיך . . בספר . . נזכר. Der Zusatz in d. Hodaa beginnt nach Amram und Maimuni eben mit זכור רחמיך. Vgl. Baer Sidur S. 383, wo bemerkt ist, dass die Zusätze sich den gleichen Worten der Eulog. anschliessen. מי כמוך בעל גבורו' an מי כמוך אב; למען שמו an זכרנו . . למענך; שים שלום an בספר חיים ושלום; כי לא כלו רחמיך an זכור רחמיך.

33. Die Ed. hat בלבד, welches C und CP fehlt. Tur liest nur בב' י"ט של ר"ה, vergl. Pardes Nr. 176. Die Gaonen waren getheilter Meinung in Bezug auf die Zulassung dieser Bitt-Einschaltungen in den 3 ersten und 3 letzten Tefilla-Eulogien. Kahira in H. Gedolot untersagt sie mit Ausnahme des בספר, welches am Schlusse der Tefilla gelesen wird. Mehrere Gaonen erlauben sie, vergl. Pardes l. c. und RGA. Chemda Genusa Nr. 112. Der Wunsch, am Neujahrestage den Gebeten für das Glück der Zukunft in der Tefilla Raum zu geben, verdrängte das לא ישאל אדם . . בג' ראשונות des Talmud; für den Versöhnungstag scheinen die Formeln erst später in Anwendung gekommen zu sein.

34. CP. hat ואם. Ueber יום תרועה s. Note 16. Diese Stelle ist später eingeschaltet, da sie Ascheri R. Hasch. IV von Samuel b. Hofni citirt. Die Uebung, am Sabbat-Rosch-haschana זכרון תרועה zu sprechen, hat sich erhalten. Vergl. Pesikta, wo יום תרועה und זכרון תרועה schon in verwandtem Sinne gedeutet werden, da man auch während des Tempelbestandes in den Provinzialstädten am Sabbat-Neujahre den Schofar nicht tönen liess.

9 35. Am Abende des 1. Neumondstages traten die bedeutenden Personen der Stadt, Lehrer und Aelteste zusammen, um durch das Mahl und die Eulogien die Verkündigung des Neumondes öffentlich zu feiern. Die Sitte reicht in die Zeiten zurück, da der Neumond durch Zeugen, welche die neue Mondesscheibe gesehen zu haben erklärten, bestimmt wurde, was in Palästina bis ins 4. Jahrhundert hinab geschah. Sanhedrin

VIII, 2 Mischna wird das Mahl סעוד׳ עיבור החדש genannt, (s. Sanhedrin Boraitha 70 b) und fand statt, wenn der 30. Tag zu dem früheren Monate gezählt wurde, also wie nach uns. Hal. am ersten ר״ח-Tage Abend. Indess wird man wohl später das Mahl auch abgehalten haben, wenn der Monat mit dem 29. Tage beendet, und an dem darauffolgenden Tage der neue Monat eingetreten war. Vergl. Jeruschalmi א״ר יוחנן לוין בריבית לקידוש החדש, מלקט פירורין . . יהא חלק׳ עם מאן דקדיש ירחא הכא. Vielleicht ist das in unserer Hal. vorkommende מקודש בזמנו מקודש בעיבורו eine doppelte Formel, wovon die eine gebraucht wurde, wenn mit dem 30. Tage der neue Mond begann, die andere, wenn mit ihm der alte Monat schloss, und welche Formeln später, als die Bestimmung der Monate durch Zeugen aufhörte, cummulirt und zusammengelesen wurden. Jedenfalls blieb die Uebung, den alten bei סעוד׳ קיד׳ החדש im Gebrauch gewesenen Segenspruch zu lesen, noch lange aufrecht, als die Monate blos nach kalendarischer Berechnung festgesetzt waren, und wenn auch nicht bei feierlichem Mahle der Gemeinde, sprach jeder in seinem Hause und unter seinen Genossen diese Eulogie, wie Hal. 11 deutlich zeigt. Ueber die Mahlzeit, welche den Zeugen der Neumondserscheinung bereitet wurde, סעודת עידי החדש und die vielleicht zu סעו׳ קיד׳ החדש in Beziehung steht s. Mischna R. haschana II, 3. Vgl. Jerusch. Megilla I. 4. אבל סעודות פורים וסעוד׳ ר״ח מאחרין ולא מקדימי׳ und Ittur II וא׳ מ״ד סעודת החדש בשעה שמקדשין החדש.

36. C, CP und Ed. בלייטין, CM etwas corrupt בן לווטין Pachad Jizchak (Isac Lampronti) hat dies Wort, in CP fehlt wieder ושל תלמידים. Bei diesem Festmahle waren die Weisen (זקנים), die Räthe, welche auch Hal. 10 erwähnt werden, und die Schüler gegenwärtig. Schon vor der Tempelzerstörung gab es in den jüd. Städten ausser den sogenannten Aeltesten, die aus den Gelehrten und Weisen gewählt wurden, auch einen Rath. Diese Institution ist jünger und hat ihre Wurzel vielleicht in der Zeit der Könige, während die זקנים, das Synedrion, bis auf die Aeltesten, die mit Moses zusammenwirkten, zurückzuführen sind. Vgl. Job III, 13 Prov. XII. 10; XV, 22; II Chr. XXII. 4. Schenkel. Lexicon „Aelteste“. Zu בלווטין (βουλεύτης) vgl. Joma 8 b und Ber. Rabb. 76. s. Erachin 11a

שירה מן התורה . . . חזקיה אמר מהכא וכנניהו שר הלוים יסר במשא אל תיקרי יסור אלא ישור בלווטי. . . . . . (Vgl. Raschi das. בלווטי שם חכם?)

37. Die Ed. CP und Lampronti haben בורא פרי הגפן das im C fehlt. Hal. 11 beweist, dass man bei diesem festlichen Mahle Wein kredenzte.

38. Im Libanon VII S. 86 bemerkt schon Halberstamm, dass sich die Formel der Eulogie in C genau so findet, wie sie Nachmanides, Torat haadam hat. Ebenso findet sie sich auch in CM und bei Lampronti. Die Abfassungszeit der alphabetischen Beracha dürfte gegen das Ende des 3. Jahrhunderts zu setzen sein, wofür Ausdrücke wie טכם und die Anführungen der Verse, z. B. כי כאשר . . . . והארץ החדשה sprechen, welche letzte an die Beracha beim Anblicke des Neumondes קידוש הלבנה erinnern.

39. C und Nachmanides haben בעגלה das in der Ed. fehlt aber richtig nach CM und Lampronti בעגולה zu lesen ist. Die Männer der hohen Schule sassen im Halbkreise, daher dieser Ausdruck von der Gelehrtenschule. Vergl. Mischna Synhed. I, 8.

40. Für גדול das C ist mit der Ed. CP, CM und Lampronti גידל zu lesen.

41. C הורם ולמדם זמן חדשים. CP זמני, was die Vermuthung Halberstamms bestätiget. Die Ed. hat הורם ולמדם זמנם.

42. CM und Schapira lesen richtig טיכם ירח für טובים der Ed. und C. In C fehlt ירח.

43. CM כילל לבנה was wir für richtig halten. Die Lesart d. C und Lampronti כליל לבנה CP כילול לבנה würde „die Herrlichkeit und Fülle des Mondes“ bedeuten. Die Ed. hat בליל לבנה.

44. Die Ed. und Lamp. haben מינה נבונים סודרי עתים, CM סופרי עתים, ebenso C, wo נבונים am unrechteu Orte stehet.

45. Die Ed. CM, CP, und Lamp. lesen פילם, C פלסו.

46. C, CM, CP und Lampronti תקן אותות חודש ומועדים, (CM, CP, Lamp. חדשים). Die Ed. שבם מתקן אותו חדשים ומועדים.

47. C, CP שנאמר, CM שכתוב, Lamp. und Ed. דכתיב. . . . Das שמש ידע מבואו hat auch CM und CP. Der Inhalt der Eulogie ist: Gelobt seist du . . . . der du im Kreise der Schule

herangebildet hast die Forscher, sie hast unterwiesen und gelehret, die Zeiten der Mondesverjüngung zu bestimmen .... Wohl berechnet hat er den Mondesumlauf, vollendet den Kreis des Nachtgestirnes; so ernannte er auch die Verständigen, auf dass sie die Zeiten erwägen und zählen. Ja, er hat die Theilchen der Augenblicke genau bemessen und hiedurch Monate und Feste bestimmt, wie es denn in der Schrift heisst .... Gelobt seist du .....

48. Cs unp CP ואומר für וגומר der Ed. Nach der Eulogie ward das הודו לי״ כי טוב gesprochen, ein Choral-Vers, (Ps. 106, 107, 118 und II Ch. 20, 21) der gerne nach den Segenssprüchen vom Volke wiederholt wurde. Hai, Schaare Teschuba RGA Nr. 344 hat הודו לי״ auch nach der Hochzeitseulogie. Sodann folgt eine Formel von Wünschen für die Zukunft Jerusalems, welche auch sonst bei festlichen Gelegenheiten in Uebung war. Amram hat sie nach den Hochzeitseulogien. Auch die Karäer haben bei Hochzeiten die Segenswünsche: הודו ליי׳ כי טוב תרבינה שמחות בישראל תרבינה נחמות בישראל . . נחמות . . בשורות טובות כהיום הזה ובירושלים ששים וגם שמחים בבנין ביהמ״ק אלי׳ הנביא מהרה יבא אלינו המלך המשיח יצמח בימינו. Nach Ibn Sapir II. S. 79 sprechen auch die Juden in Indien bei Hochzeiten: ירבו שמחות בישראל כהיום הזה בישראל ששים ושמחים וטובי לב בבנין ביה״מק.

49. Die Ed. CM, CP und Lampronti lesen בירושלים. „Solche Freudentage mögen wir in Jerusalem feiern, der Prophet Elias möge kommen, der Messias erstehen.“ Unter במקום wird hier „Gott“ zu verstehen sein.

50. Die Ed. und Lampronti haben במהרה C hat אצלנו. CM liest במהרה יבא אלינו אמן, nach CP lautet die ganze Stelle שמחים במקום יבא אלינו מלך המשיח מהרה יצמיח את הימים כשנים בבנין ביהמ״ק ירבו שמחות ויענו העם ואמרו אמן ירבו השמחות בישראל ירבו בשורות טובות בירושלים.

51. Cs יצמח, Lamp. und Ed. יצמיח.

52. CM hat שימה את הימים כשנים של בנין ביהמ״ק, wozu Moed-Katan 28 b משים לילות כימים zu vergleichen ist. „Lasse die Zeiten werden wie die Jahre des Tempelbestandes. C צימם שים, עשה את הימים כשנים בביהמ״ק; צימם ist gleichbedeutend mit s. Targum Onk. Deut. 21. 12. Jeruschalmi Maaserot I. 3. Die Ed. und Lamp. lesen nur את הימים כשנים בבנין ביהמ״ק. Nach

diesen Lesarten würde sich בבנין ביהמ"ק mit den folgenden Worten verbinden. Mögen die Tage und Jahren heranreifen! Mögen wir beim Tempelbau Freuden erleben! s. Note 50.

53. Für וענו העם ואמרו haben Ed. und Lampronti ויענו העם ויאמרו; für שמחות טובות des C ist besser mit Ed. Lamp. und CP ירבו בשורות טובות zu lesen.

54. C תלמידי חכמים; Ed. CP und Lampr. תלמידי תורה

55. Die Ed. hat מקודש החדש מקודש בר"ח מקודש בזמנו מקודש בעיבורו, ebenso Lampronti und CP, nur fehlt in Letztem das auch im C ausgefallene מקודש בר"ח . . . . . Ueber בזמנו מק' בעיבורו s. Note 35. für מקודש בתורה מקודש הלכה hat C correct מק' כתורה מק' כהלכה. CM liest מקודש בהלכה CP מק' בתורה מק' כהלכה; C und CP מק' בתחתונים מק' בעליונים für מק' בעליונים מק' בתחתונים der Ed.; Lamp. Ed. und CP lesen מקודש בפי רבותינו. — CM und CP מקודש בבית הועד מקודש.

56. Die Ed. und Lamp. haben ואומר was wohl aus וגו' CP verschrieben sein wird.

57. C הלויים, Ed. הלוים CP hat מברכת לוים, darunter sind die Segensprüche der Begleiter bei Todtenbestattungen zu verstehen, welche bei der Rückkehr vom Begräbnisse auf offenem Markte abgelesen wurden. Bei diesen fiel das Volk nicht, wie bei andern Segnungen mit „danket den Herrn "הודו לי"" ein. El. Wilna will hier ברכת אבלים lesen.

10 58. In CP fehlt י"ב חברים. CM hat י"ב שבטים י"ב חסידים י"ב חברים. Die Eulogie zur Weihe des neuen Monates fand im Beisein der 12 Stadträthe statt; diese entsprechen den 12 Monaten, 12 Planeten, 12 Stämmen und den 12 Stammesführern. Bei der Rückkehr aus Babylon hatten die Einwanderer ebenfalls 12 Häupter; die Zahl 12 bei der Bestellung von Volksführern ist eine alte. Vgl. Esra VIII, 24; Nehem. VII, 7, Rabb. Bamidbar, Nassa, Ende י"ב פנים . . כנגד י"ב מזלות כנגד י"ב חדשים לחמה כנגד י"ב נשיאים י"ב מנהיגים בנפש וי"ב לחם הפנים על השולחן. und Jakob Brüll Einleit. in die Mischna Note 1.

11 59. Es wird hier mit CP richtig וגמר על הכוס ברכת המזון zu lesen sein. C hat וגמר על הכוס בברכת הזימון; Ed. u. Lampronti. וגומר . . ברכת הזימון CM גמר על הכוס בברכת הזימון. Obwohl man das Tischgebet spricht, wobei ein Weinbecher in Gebrauch kommt, wird zu der Neumondeulogie ein zweiter Becher ge-

nommen, da jeder religiöse Akt besonders hervorgehoben werden soll; daher kann eine zweifache Weihe, welcher verschiedene Motive zu Grunde liegen, nicht mit Erhebung eines und desselben Weinglases gefeiert werden. Wenn man הזימון liest, so ist in unserer Hal. darunter das ganze in Gesellschaft gesprochene Tischgebet zu verstehen. Ueber die ältere Bedeutung d. ברכת הזימון und die alten Formen des Tischgebetes ברכת המזון. s. Tosifta Berachot VII, Berach. 48 b חלוק מנהגים Nr. 24 und Sidur Amram, wo die 2 ersten Eulogien des Tischgebetes sehr kurz sind. Das יעלה ויבא dürfte erst später in das Tischgebet gekommen sein. Berachot 49a Sabbat 24a ist blos bestimmt, dass man in demselben die Feier erwähnen müsse. Es scheint ursprünglich für die 4. Eulogie der Tefilla an Festtagen, nach Lebensohn Hamagid 1869 Nr. 6, für den Neujahrestag verfasst zu sein, und wurde nachher dessen Einfügung auch in das Tischgebet veranlasst. Dem Style nach dürfte es aus dem 2. oder 3. Jahrhunderte stammen. Nach RGA Chemda Genusa 99 war die Stelle in der Neujahrestefilla, an welcher man das יעלה ויבא las, nicht genau bestimmt; in Babylon sprach es der Vorbeter in זכרונות.

60. Ueber die Sitte, die Eulogie der Neumondverkündigung auch im engeren Kreise des Hauses zu sprechen, s. Note 35.

61. Der Brauch, den Trank, welcher bei den Tischgebet benützt wurde, der Gattin zum Mitgenusse zuzusenden, ist alt, s. Berachot 51a. Die Deutung ראשית עריסותיכם להניח ברכה אל ביתך in Bezug auf die Gattin ist früh gekannt und wohl schon Gen. Rabb 17, Jebamot 61 b benützt. So sind auch die Sätze, welche in וכפר בעדו ובעד ביתו . . ושמחת אתה וביתך einen Hinweis auf die Stütze des Hauses, die Frau, finden, in dem Ausspruche das. כל השרוי בלא אשה . . בלא כפרה. בלא שמחה בלא ברכה angewendet.

62. Das בפה״ג sprach man in diesem Falle bei dem ersten Weinbecher nicht. Ascheri zu Pesachim 102b. Diese Eulogie gehört wie המוציא לחם מן הארץ zu den ältesten, da man die Mahlzeit damit einleitete, den Segen über diese wichtigen Nahrungsmittel zu sprechen. Die Form der Eul. ist eigenthümlich und gibt schon Berachot 38a zu grammatischen, Jeruschalmi

VI das. zu mystischen Erklärungsversuchen Veranlassung. Später nahm man, wie zum Kidusch, den Wein bei jeder festlichen und feierlichen Gelegenheit. אין או' שירה אל' על היין das. 35a.

63. Für בענולה כולה hat C und CP. בעגלה כולה. Nachmanides lässt die weiteren Worte גדל דור דורשים auch hier folgen.

64. Ascheri Pesachim X und Tosafot das. 102 b sprechen selbstständig den Satz aus, dass in Folge der Bestimmung אין אומרים ב' קדוש' על כוס א' auch zu den Eulogien der Hochzeit beim Mahle ein zweiter Weinbecher verwendet wird. Unsere Hal. wird nicht angeführt.

65. Wie in der ältesten Zeit die Hochzeit durch den Segenspruch des Vaters, der Verwandten und der Gemeinde die Weihe erhielt, Gen. 24, 60. Ruth 4, 11. Malachi 2, 14, so wurden später, als förmliche Gebete und Eulogien bei allen Gelegenheiten in Gebrauch kamen, solche auch bei der Trauung beliebt und gewöhnlich von dem Vorbeter gesprochen. S. Tobi 7, 13 und Pirke d. Elieser מה דרכו של חזן עומד ומברך לכלה בתוך חופתה. Die ältesten dieser Eulogien sind wohl אשר ברא ששון und שמח תשמח s. חלוף מנהגים Nr. 28. In אשר ברא wurden nach Hai RGA. Schaare Teschuba Nr. 344. Verse aus Rut 4, 11f eingeschaltet. Ueber Hochzeitsfeierlichkeiten s. Perles in Frankels Monatssch. IX S. 339.

66. Bei Trauerfällen wurden Eulogien gelesen. Nach den Trosteswotten in dem Kreise der von der Bestattung des Todten Zurückkehrenden (Maamad) begab sich das Volk auf den öffentl. Platz, und da sprach man die eigentliche ברכת אבלות, zu der ein Becher Wein verwendet wurde. s. RGA d. Gaon. Edit. Cassel Nr. 35 ושכתבתם במקומנו כשחוזרין עם האבל מן הקבר מברכין על הכוס בא"י מלך דיין הרחמים ושותין האבלים וזה כניסתן לאבלות. Vgl. Nachmanides, Torat haadam. Diese Eulogie wurde auch während der Trauertage nach dem Gebete gesprochen, was an den Orten, wo Trauernde das Gotteshaus besuchten, in diesem geschehen sein wird. s. חלוף מנהגים Nr. 14. Sonst sprach man die Eulogie im Hause des Trauernden, namentlich wenn neue Gäste פנים חדשות erschienen. s. Nachmanides T. haadam. Ueber die Trostsprüche auf dem Friedhofe und über die, welche der Tefilla eingefügt wurden, ist Tosifta Berachot III

nachzulesen. Was die Trauereulogie im Tischgebete betrifft, so scheint sie nach uns. Hl. die zu sein, welche man auch sonst im Tranerhause sprach, und folgte sie auf ברכת המזון. Im Sidur Amram lautet die ברכת אבלים: בא"י אמ"ה דיין הרחמים שופט האמונות שדננו בדיני אמיתו ככתוב הצור תמים ... צדיק וישר הוא בא"י מנחם לב אבלים. Für die Einleitung des Tischgebetes נברך מנחם אבלים שאכלנו משלו. Dort liest man auch eine Eulogie, die בונה ירושלים mit den Spruche für die Trauerden zusammenfasst, מנחם אבלים ובונה ירושלים schliesst und in der 4. Eulogie הטוב wieder eine Einfügung, welche Berachot 46b erwähnt ist. Die beiden letzten Formeln kennt auch Saadia. vgl. Jak. Ascheri Tur Jore Dea 379. Diese Anfügungen scheinen jünger zu sein, ursprünglich hat man beim Tischgebete im Trauerhause nach der 3. Eulogie בונה ירושלים die ברכת אבלים angeschlossen, während הטוב והמטיב weggelassen wurde. vgl. Berachot l. c. הטוב והמטיב המברך בבית s. Semachot XIV ... לד' שהרי עוקרין אותו בבית האבל האבל אינו אומר ברכה ד', vgl. unsere Abhandlung חלוף מנהגים, wo dargethan ist, dass in Palästina der Brauch mit der alten, in einem Satze allgemein ausgesprochenen Bestimmung übereinstimmt, wenn auch bedeutende Lehrer gegen dieselbe ankämpften. Dieser Brauch ist um so begründeter, als הטוב והמטיב ursprünglich auch eine Art Trosteulogie war, welche nach dem Kampfe in Betar zu dem Tischgebete gesprochen wurde. Berachot 48 b. B. Batra 121 b. S. Nahmanides Novellen das. Da man zu dieser Trosteulogie einen zweiten Becher Wein nahm, so mag die Sitte entstanden sein, auch sonst bei dem Mahle, wenn ein zweites Glas anderer Weingattung gereicht wurde, ein einfaches בא"י אמ"ה הטוב והמטיב zu sprechen. vergl. Edelmann הגיון לב S. 185. Ueber Leichenfeierlichkeiten s. Frankel Monatssch. X S. 345.

67. Ascheri Ketubot I, 13 und Nissim Alfasi haben hier nur ברכת חתנים, ebenso Nachmanides. Es wird referirt, dass unabhängig vom Mahle die Hochzeitseulogien beim Weine gelesen werden und zwar durch 7 Tage am Morgen im Beisein von neu erschienenen Gästen. Ebenso werden die Eulogien vor dem Mahle am Abende gesprochen. Hai Gaon ist diese Sitte unbekannt, doch gestattet er sie. vgl. Ascheri und Nissim das. In der folgenden Hal. wird die Ordnung der Se-

gensprüche bei den Trauernden bestimmt. Die Ed. u. Lamp. haben ברכת חתנים וברכת אבלים. (so schreibt Lamp.) In CP fehlt die Stelle.

12 68. S. v. Note. Die Trosteulogie bei Trauernden sprach man am Abende nach dem Gebete, (Ed. לאחר התפלה für לאחר תפלה d. C) in der Versammlung bei dem Weinbecher. Mit על הכום schliesst der Satz, und es beginnt die Bestimmung für den Sabbat, wo keine öffentliche Trauer stattfand. Der Vorbeter sucht die Trauernden auf, welche nicht auf ihrem gewöhnlichen Platze, sondern in einem Winkel bei der Thüre zurückgezogen weilen und spricht dort vor ihnen die Eulogie. Diese Bestimmung lautet nach nns. Texte בשבת שאין אבילות נוהגת בפרהסיא לאחר שיגמור החזן תפלה של מוסף הולך לו אחורי דלתות... Die Erzählung des R. Elieser b. Hyrkanos ist eingeschaltet, um darzuthun, wie man, obwohl am Sabbat keine öffentliche Trauer stattfindet, doch den Klagenden Trost reichen könne. Ueber das Ablesen der Trauereulogie am Sabbat, sind die Gaonen getheilter Meinung. R. Jehudai prohibirt, H. Gedolot gestattet es. Hier in uns. Hal. scheint die zweite Meinung zur Geltung gekommen, wenn man unter ואומר עליהם ברכה die Eulogie und nicht einen Segen, etwa Verse u. dgl. verstehet, auf die das Kadisch folgte. Ueber die Trauer am Sabbat ist Jerusch. Moed Kat. III E. und B. Rabba 100 nachzulesen.

69. Pirke d. Elieser Cap. 17 erzählt, dass am Tempelberge 1 Thor für Brautleute und 1 für Trauernde und Gebannte war; dort sprach das Volk ihnen seine Freude und Theilnahme aus, und so kommen, wird in P. d. Elieser fortgesetzt, auch nun die Bräutigame und die Trauernde in das Gotteshaus, um den Mitbürgern Gelegenheit zur brüderlichen Theilnahme zu geben. Der Satz der Edit. und CP כדי לגמול חסדים זה לזה משחרב ביהמ"ק התקינו שיהא החתנים והאבלים באים לכנסת fehlt im C, auch Nachmanides hat ihn nicht. Ueber den Bann, welcher auch vor der Tempelzerstörung sehr gebräuchlich war, (Joh. 9, 22; 12, 42. Luk. 6, 22) siehe Herzfeld „der Bann“.

70. Die Ausführung der Agada ist mit לבתיהם abgebrochen und folgt die halachische Bestimmung, wie am Sabbat der Trost zu sprechen sei. In P. d. Elieser lautet die Stelle

משחרב . . . התקינו . . הולכים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ואנשי מקום רואין את החתן ושמחים עמו ורואין את האבל ויושבין עמו על הארץ. Hieraus wäre zu schliessen, dass Trauernde in Palästina täglich das Gotteshaus besuchten. vgl. uns. Hl. לאחר התפלה und חלוף מנהגים Nr. 14. Der halachische Satz beginnt in der Ed. u. CP תפלת C תפלה של מוסף der C; Ed. und CP ולאבלים für אבלים המוסף.

71. C הולך לו בביה"כ ומוצא שם האבלים וכל קרובים. die Edit. הולך לו אחורי דלתות של ביהכ"נ בו בפני הכנסת ומוצא שם האבלים וכל קרוביו; CM הולך לו בדלת הכנסת או בפינת הכנסת ומוצא שם האבלים . .; CP הולכים לביהכ"נ או בחנות הכנסת. Nach Semachot X nahmen die Trauernden im Gotteshause nicht ihre gewöhnlichen Plätze ein. In diesem Satze ist der Brauch begründet, dass sie selbst am Sabbat nahe bei der Synagogenthüre sitzen. s. Nemuke Josef B. Batra VI Ende.

72. In dem Kadisch wird die besondere Formel von der Auferstehung nur dann angewendet, wenn die Trauer einem Frommen und Gesetzeskundigen gilt, da es sonst nicht passend ist, die Auferstehung bei der Trauer um einen Mann zu erwähnen, der seiner Sünden wegen ihrer nicht gewiss ist. Nachmanides liest wie C על תלמיד הדרשן. Nach der Lesart der Ed. על התלמוד ועל הדרש CP על התלמוד ועל הדורשים hätten wir hier eine allgemeine Bestimmung für das gewöhnliche Kadisch, in welches man, wenn es nach dem Vortrage und der gelehrten Abhandlung gesprochen wird, die Formel בעלמא דעתיד einzufügen hat. s. Landshut ס' ביקור חולים Abhandlungen LXI.

Capitel XX.

1. Die Sitte, beim Anblicke der erneuten Mondescheibe 1
eine Eulogie zu sprechen, ist sehr alt. Nach Tosifta Berach. begrüsste man überhaupt den Anblick des Mondes und der Gestirne mit einer Benediction, wohl bei dem Aufgange derselben. את החמה ואת הלבנה ואת המזלות כסדרן אומר עושה מעשה בראשית. ר' יהודה אומר חמה זו דרך אחרת Boraitha Berachot 59a hat aber schon הרואה את החמה בתקופתה ואת הלבנה בתקופתה אומר ברוך

עושה מעשה. Neben dieser Eulogie, welche denen, die bei andern Naturerscheinungen in Anwendung sind, verwandt ist, wurde beim Anblick des neuen Mondes bald eine besondere Eulogie gebraucht. Der Wechsel der Scheibe selbst, die hohe Bedeutung, welche dieser Wechsel insbesondere für die Kalenderbestimmung hatte, das Recht der Bestimmuug der Schalt-Monate und Jahre, welches der Nasi in Palästina ausübte, und welches mit der Erklärung der gesehenen neuen Mondessichel zusammenhing, die agadischen Deutungen, welche in Luna crescens und decrescens ein Bild des auf- und absteigenden Glückes Israels fanden, liessen diese Eulogie beim Anblick des neuen Mondesbildes, zu einem ganzen liturgischen Akte heranwachsen. Die Eulogie lautet nach Berachot Jerusch. IX ברוך מחדש חדשים. s. Schemot Rabba XV. הרואה את הלבנה האיך צריך לברך בזמן שהיו ישראל מקדשין החדש יש מרבנן אמרין מחדש ויש אומרין מקדש חדשים ויש אומר׳ ברוך מקדש ישראל אם אין ישראל מקדשין אותו אינו קדוש. Reifmann Pescher dawar S. 25 will aus dieser Stelle schliessen, dass die Formel ursprünglich bei der Erklärung des neuen Monates durch das Obergericht im Beisein der Zeugen der Neumondserscheinung gesprochen wurde. Zwar glauben wir im Hinblicke auf Beza 17a, dass die Worte בזמן שהיו ישראל מקדשין החדש vor אם אין ישראל מקדשין gehören, allein die Anwendung der Formel der Eulogie in der Tefilla und auch bei dem Neumondsmahle (s. Cap. XIX Hl. 9) zeigt von ihrem Alter und spricht für die Ansicht Reifmanns. Während die Eulogie beim Anblicke des Neumondes nach Jeruschalmi und Babli מחדש חדשים lautet, wird in ersterem nur über die Eulogie in der Tefilla discutirt בתפלה ר׳ יוסי א׳ מקדש ישראל וראשי חדשים ר׳ חייא אמר מקדש ישראל ור״ח. Will man das ור״ח nicht zu dem folgenden Satze שמואל א׳ צריך לומר והשיאנו lesen, so wird man die Stelle nach Rabba l. c. verbessern müssen. s. Edelmann Hegjon Lew S. 301.

2. Theils wegen der Wichtigkeit dieser Eulogie (s. Sanhedrin l. c.) theils in Beibehaltung der Reminiscenz an die festliche Begehung des Neumondes und die feierliche Bestimmung des Monates soll dieser Akt am Sabbatausgange stattfinden, wo man die festlichen Gewänder um hat. Die Ed. Cs, CP, Manhig. Bechaja Bo, Or Sarua, Meiri, Schibale haleket

und Tur lesen כשהוא מבושם ובכלים, wo man gesalbt ist, R. Jeruch. und R. Jona Alf. Berachot 4 haben אין מברכין את הירח עד שיתבסם, die Eulogie wird gesprochen, wenn die Mondessichel sich rundet und füllt, nach Anderen, wenn das Licht heller und stärker erscheint.

3. C hat אשר לא ישנו, die Ed. und Babli שלא; In d. Ed. fehlen die Wörter ששון ושמחים רצון קונם, welche auch Sanhedrin und Amram haben. Dieser, S. Kahira, Alfasi und Maim. lesen רצון קוניהם. vgl. Zunz Ritus S. 181. Luzatto Jesaj. 42, 5 und Baer Sidur S. 78.

4. Cs haben correct פועל אמת שפעולתם אמת gegen שפעולתו אמת der Ed.; wie Cs haben Kahira und Amram nach Sanhedrin l. c., doch kennt schon Tosfafoṭ das. פועלי die Lesart פועל אמת שפעולתו אמת.

5. C, Sanhedrin, Kahira, Amram und Alfasi שתתחדש עטרת תפ׳. Die Verjüngung des Mondes in seinem Kronenschmucke wird als eine Verkündigung der einst neu erstehenden Pracht Israels begrüsst. vgl. Pesikta hachodesch und Rabb. l. c. Die Ed. hat שתתחדש באור יקר ועטרת תפא׳ לע׳.

6. Die Ed. כמותן לפאר, C und Sanhedrin כמותה ולפאר; — C, Ed. und Amram על כבוד מלכותו. Sanhed., Kahira, Alfasi על שם כבוד מלכ׳.

7. Babli, Kahira, Alfasi, haben den Schluss der Eulogie מחדש חדשים. s. Note 1. Die Ed. מקדש ראשי חדשים, C מקדש ומחדש החדשים, CM und CP מקדש ישראל ור״ח.

8. C ס״ט ס״ט ס״ט תהוי CP תהא CM להוי für das einfache 2
ס״ט der Ed. Die Mondesverjüngung sei ein Zeichen für die Zukunft Israels. s. Note 5. Dass dies zu dem übrigens hier nicht vorkommenden דוד מלך ישראל, welches nach R. Haschana 25a als Zeichen galt, in Beziehung steht, wie Sachs glaubt, ist unwahrscheinlich. CP hat ס״ט ומזל טוב.

9. Da man den Mond als Sinnbild Israels ansah, schaltete man nochmals eine Formel ein, die den Schöpfer preist. Cs, CP haben ברוך בוראך ברוך יוצרך ברוך מקדשך, ebenso Bechaja Bo und Tur; Or Sarua l. מחדשך. Die Ed. ברוך יוצרך . . עושך . . בוראך . . קונך. R. Jerucham hat schon das Akrostichon וסימנך יעקב. s. Reifmann und Edelmann Sidur.

10. C רוקד כנגדך ואיני יכול לגעת בך כך אם ירקדו אחרים כנגדי

כשם שאני רוקד נגדך ואיני נוגע בך כך . . . gegen להזיק לי לא יגעו בי לא יגעו בי d. Ed., CP und O. S. Reifmann glaubt in diesem Satze eine Beschwörung gegen die damals für unglücksschwanger gehaltenen Zeiten der Mondesfinsternisse zu finden. Gottlieb (עברי אנכי Jhg. 1876 S. 246) findet die Spitze desselben gegen die Karaiten gerichtet, denen auch später das Erscheinen des Neumondes behufs der Erklärung des neuen Monates wichtig war und die ihrerseits in dem Neumondsgebete Verse haben, welche die Rabbaniten schmähen, weil sie die kalendarische Berechnung annahmen. הרנינו . . . תקעו . . על הרועים חרה אפי . . . משיב חכמים אחור . . . החדש אשר בדה מלבו . . . מפיר אותות בדים . . . בחדש שופר. Vielleicht wurde der Satz, „dass die Feinde, die gegen uns ziehen, nicht zu schaden vermöchten“ in der Zeit aufgenommen, als die Römer die Kalenderfeststellung in Palästina verboten, und sollte dieser Ausspruch die Gesetzestreuen ermuthigen, in der Uebung der Pflicht auszuharren und den spähenden Feind nicht zu fürchten.

11. Cs שלום עליך für שלום der Ed. und CP. Der Gruss an die Nachbarn nach Beendigung des Gebetes ist auch sonst üblich. Joma 53b המתפלל צריך שיפסע . . . ואח"כ נותן לו שלום; אמן סלה, הללויה, sind Schlussausrufe bei Gebeten. R. Jerucham hat ג' פעמים אמן אמן סלה סלה סלה הללויה vgl. hingegen Reifmann; CM hat והולך לביתו für וילך לביתו. Mit dieser Hal. ist die weitläufige, durch viele Einschaltungen unterbrochene Ausführung der Neumondesliturgie zu Ende geführt und mit dem Satze כיצד מפסיקין לחנוכה. C und CP וכיצד . . . beginnt die Erklärung für Chanuka.

3 12. Das I. Buch der Makkabäer berichtet über die Einsetzung des Chanukafestes zu Preis und Freude (d. talmudische בהלל והודאה), die alten Boraitot sprechen schon von den Lichtern und verhandeln über dieselben die Gelehrtenschulen Schamai's und Hillel's. Megillat Taanit begründet das Fest mit der Erinnerung an den Wiederaufbau des Altares und die Einweihung des Tempels, wo die Makkabäer Lampen aus den Speeren formten und Lichter ansteckten, welche Nachricht auch dem Talmud bekannt ist. Die Erzählung von dem Oele, mit dem man nicht einmal einen Tag ausreichen zu können glaubte und welches für acht Tage genügte, ist in Meg. Ta-

anit der Erklärung des Chanuka vorausgeschickt. Meg. Taan. Hdsch. Halberstamm hat ולא היה בו להדליק יום אחד. (s. unsern Aufsatz über diese Hdsch. Grätz Monatsschrift 1875). Ebenso liest R. Jerucham IX im Talmud, und so hat Scheeltot אפי' יום אחד vgl. Jos. Karo zu Tur O. Ch. 671 und RGA. d. Gaonen Lyk Nr. 104 שהיה מהלך ח' ימים.

13. Das Chanukalicht darf nicht an einer alten, schon gebrauchten, daher für die Pflichterfüllung als verächlich erscheinenden irdenen Lampe angezündet werden. Nach einer von Asulai erwähnten Handschrift d. Mordechai soll dieser Satz auch in der Tosifta Sabbat vorkommen. Er ist auch von Kallir Sabbat Chanuka, benützt. C, CP und Hagahot Maim. haben מלבנו באור יפה יפה ומותר, in der Edit. fehlt ומותר.

14. C אין מגביהין אותן ממקומן, Ed. אותו ממקומו. CP nur אין מגביהין אותן עד. Dieselbe Rücksicht und Achtung des Pflichtgebotes will es, dass das Chanukalicht an dem Orte, wo es angezündet wurde, bleibt, bis es verlöscht. Landa sieht hier die Fürsorge, dass das Licht nicht vorzeitig verlösche, Nbg. die Rücksicht auf הרואה אומר לצרכה הוא דנקיט לה, s. Sabbat 22b. Ob man das Licht, nachdem es die Pflichtzeit durchgebrannt hat, profan verwenden kann, s. Ittur II, RGA. Schaare Teschuba Nr. 92 und 233, Scheeltot und Ascheri Sabbet II.

15. Ed. מצות הדלקתו; C הדלקתן. — C und Sabbat 21 b 4
עד שתכלה רגל; Ed. עד שיכלה רגל. Die Zeit zum Anzünden ist vom Sonnenuntergange bis z. Z. wo sich die Strassen leeren. Hiezu ist hier angefügt, dass, wenn die Lichter vor dieser Zeit angesteckt werden, die Eulogie nicht zu sprechen sei, da ja das Licht nur in der Nacht Genuss gibt und kenntlich ist. Auch Kahira hat den Satz: והיכי דאדליק לה קודם שקיעת החמה וכבתה קוד' הדר מדליק לה משום דאדלקה בלא זמנה. Als mnemonisches Zeichen für diesen Satz wird der Vers Exod. 13, 22 angeführt, der von der Feuersäule spricht, die des Nachts vorleuchtete. Diese Anwendung des Verses findet sich Sabb. 23 b. Es scheint demnach, dass die an dortiger Stelle vorkommende Erzählung und Ausführung sich auf das Chanukalicht bezieht. s. Maimuni Jad Chanuka IV, 5 und Magid Misch. das. Raschi bezieht, die Stelle auf das Sabbatlicht. s. R. Nissim Alf, z. St.

16. Bei dem Lichte der Habdala am Sabbatausgange wird Mischna Berachot 8 E. bestimmt, dass man die Eulogie über das Licht nur sprechen kann, wenn es Nutzen und Freude gewährt, vgl. Jerusch. das. und Babli 53 b. Hier ist der Satz auf das Chanukalicht angewendet.

17. C und CP לפתילתו להחליפו עד שיכלו für לפתילות להחליפם עד שיכלה d. Ed. Es ist nicht nothwendig, die Dochte täglich zu wechseln, da ja die neuen, wenn sie angebrennt wurden, von den alten nicht zu unterscheiden sind. Kolbo erwähnt den Brauch, auch die Dochte zu wechseln. s. M. Isserlein O. Chajim 673.

5 18. C. und CP מזוזה בימין ונר חנכה משמאל für נר חנכה משמאל ומזוזה מימין der Ed. und Sabb. 22a. Das Licht wird an der Pforte angesteckt, die den Ausgang in die Gasse bildet. Den Schriftvers Cant. C. 7. 7, anwendend, weist die Hal. darauf hin, welche Zier das isr. Haus hat: rechts die Mesusa, links die Chanukaflamme. CM hat דכתיב für לקיים מה שנאמר, s. Midr. Chasita מה יפית בק"ש ומה נעמת במזוזה und Scheeltot כדי שיהא מזוזה מימין ונ"ח משמאל ובעה"ב מצוייץ בטליתו ביניהם.

19. Das ונרות בב"ה der Ed. ist mit C, CP ונרות כב"ה zu lesen. CM hat והלכה כב"ה. Der Meinung Hillels entsprechend wird am ersten Tage nur 1 Licht angezündet, die Lichter werden aber mit jedem Tage des Festes um 1 vermehrt. Es findet eben in religiösen Dingen stets nur eine Steigerung statt. C hat wie Sabbat ואין מורידי" gegen Ed. ולא מו'.

6 20. Für das Chanukalicht sind 3 Eulogien bestimmt. Da man vor der Erfüllung der Pflichtgebote eine Eulogie sprach, so wurde dies auch für blos rabbinische Gebote angeordnet. Diese Sitte, Jeruschalmi, Succa III, 4 noch unsicher, steht Bab. Sabb. 23a schon fest. Die zweite Eulogie spricht den Dank für die Wunder aus, an welche das Fest mahnt, und wurde wie am Purim auch an Chanuka angewendet. Vielleicht ist diese Eulogie ursprünglich für den, der das Licht nicht angezündet hat, sondern es nur sieht, angesetzt worden, s. Sabb. 21b נר איש וביתו. Die dritte Eulogie שהחיינו, kam hinzu, so dass derjenige, der das Licht anzündete 3, der es blos sah nur שהחיינו und שעשה sprach, s. Note 24. Die Ed. hat das והרואה

מברך ב׳, welches den Satz in Sabbat 23a schliesst, hier angefügt. C hat es nicht.

21. C hat wie Sabbat 23a Scheeltot und Kahira נר של חנוכה gegen die Ed. להדליק נר. Doch hat Succa 46 a in der Hdsch. München להדליק נר חנוכה. Jerusch. Succa III, 4 hat על מצות נר חנוכה, Pardes Nr. 42 citirt aus dem Jeruschalmi על הדלקת נר חנוכה und Tanja 35 führt aus demselben an: בירושלמי דסוכה על מצות הדלקת נר של חנוכה.

22. Es folgt hier ein Gebet, welches nach dem Anzünden gesprochen wird. (CP hat es nicht.) Dann erst kehrt die Hal. zur Ausführung des Satzes aus Sabbat zurück, und bezeichnet die anderen Eulogien, die in Sabbat nicht den Worten nach angesetzt sind. Die Formel הנרות wird wohl nach allen 3 Eulogien und nach Beendigung des Anzündens zu sprechen sein. J. Ascheri Tur O. Ch. 676 liest hier המדליק אומר אחר שהדליק הנרות; es ist demnach eine Einschaltung. Cs und Tur lesen הנרות הללו, die Ed. אלו . . . CM hat אני מדליק für אנו מדליקין; die Ed. und C haben על הישועות . . . אשר עשית Tur על התשועות שעשית, C ועל מצות שבעת ימים, d. Ed. וכל מצות שמנת ימי חנכה, Tur וכל ח׳ ימי חנוכה CM וכל שמנה מצות חנכה; Tur hat קדש הן, das הן fehlt in C und d. Ed.

23. Cs haben כדי להודות שמך, Tur und Ed. לשמך; . . . CM und Tur lesen על נסיך C על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתיך להודות לשמך ונפלאותיך ועל נסיך ועל die Ed. ונפלאותיך ועל ישועתך ישועתך.

24. S. N. 20. Im Jerusch. und im Scheeltot wechseln die Formen שהחיינו und אשר החיינו mit einander ab, ebenso in uns. Hal. vgl. שעשה und אשר עשה. Die Karäer haben immer אשר החיינו, Amram שהחיינו. In Tosifta Berachot lautet diese Eulogie ברוך שהגיענו. Ueber die Anwendung dieser Eulogie vgl. Scherira Gaon citirt von Tosafot Succa 46a Schgw. העושה. S. XIV Hal. 5.

25. Hier geht שהחיינו (CP ואומר ברוך שהחיינו) voraus und es folgt שעשה; Amram lässt erst שעשה und am Ende שהחיינו sprechen; für diese Form spricht Meg. 21 b מקרא נסים החיינו Scheeltot Wajischlach hat והרואה מברך בר׳ שהחיינו ושעשה נסים. Doch hat die Hdsch. in dem dort folgenden Satze die Ord-

nung להדליק אשר עשה אשר החיינו הרי המדליק; das הרי המדליק entspricht dem אלו למדליק.

7 26. Nach einem sehr alten Usus sagte man die Keduscha in der Tefilla blos an Sabbaten und Festen, und wird hier hinzugefügt, dass sie auch am Chanukafeste und am Purim so wie am Neumonde und Halbfeste zu sprechen sei. Die letzten sind ja auch biblische Feste, an welchen eigene Opfer gebracht wurden, denen sich das tägliche Opfer anreihte. Aguda liest hier החזן צריך לומר קדושה, vielleicht ist für אתה קדוש besser את הקדוש' zu lesen. In dem in dieser Hl. v. R. Chija angeführten Satze haben Cs und CP durchwegs קדושה für קדוש der Ed. Naumburg glaubt, eine alte Keduschaformel habe אתה קדוש gelautet. s. XVI Note 41. C והחזן אומר Ed. החזן צריך לומר; — für בי"ח של חנכה hat CP בח' ימים של חנכה; das מפני מה fehlt în der Ed. — C אף בפו' כן, Ed. אף בפורים.

8 27. In die Eulogie הודאה wird am Chanuka der Dank für die Thaten und Wunder der Hasmonäerzeit eingeschaltet, der mit dem Gebete schliesst. dass Gott immer Hilfe und Beistand bieten möge. Wir haben hier eine alte Formel vor uns. Babli Sabbat 21 b erwähnt blos die Danksagung im Allgemeinen ועשאם יו"ט בהלל והודאה. R. Achai kennt schon על הנסים, unserer Hal. ist es nicht bekannt, da dieser einleitende Satz ebensowenig wie das weitläufige בימי מתתיהו erwähnt, sondern nur eine kürzere Formel vorgeschrieben wird. Die Ed. hat ואומרים בהודאה והודאות פלאות ותשועת כהנים אשר עשית בימי מתתיהו בן יוחנן כה"ג וחשמונאי ובניו וכן עשה עמנו ה' אלהינו ואלהי אבותינו נסים ונפלאות ונודה שמך לנצח בא"י הטוב . . . Ć. liest ואומר בהודאה וכניסי פלאות ותשועות כהניך אשר עשית בימי יוחנן כה"ג וחשמונאי ובניו כן עשה עמנו ה' אלהינו ואלהי אבותינו . . . ברוך הטוב CM hat ואומרים בהודאה פלאות ותשועות אשר עשית . . . כן תעשה עמנו . . . In CP lautet die Stelle וכניסי נפלאותיך ותשועת כהניך בימי מתתיהו בן יוחנן כה"ג החשמונאי ובניו הטוב שמך . . . Von dieser Formel blieb das כן עשה עמנו als Schlussatz nach dem על הנסים lange in Gebranch; so hat es Amram u. Machsor Romi (Hdsch. im Besitze des H. Halberstamm) על הניסים בימי מתתיהו . . . וקבעו שמנה בהלל והודאה וכשם שעשית עמהם כן גם עשה עמנו ה' אלהינו פלא וניסים בעת הזאת, doch scheint auch dieses Bittgebet כן עשה in gaonäischer Zeit nicht überall in Anwendung gekommen zu sein. vgl. S. b. Aderet Glossen zu Berach. 33b.

Unsere Formel sprach man unmittelbar vor Schluss der Hodaa-Eulogie (בא״י הטוב שמך). Das ועל כלם ist eben eine späte Einschaltung. Ueberhaupt scheint die Hodaa anfangs kurz gewesen zu sein. Vielleicht haben auch die Worte ועל נסיך ועל נפלאותיך Bezug auf die Hasmonäerzeiten. Maimuni setzt על הניסים vor הטוב כי לא כלו . . vergl. Edelmann Sidur S. 70 ff. Baer Sidur S. 102.

28. Während die Ed. בימי מתתיהו בן יוחנן כה״ג וחשמונאי ובניו CP החשמונאי liest, hat C בימי יוחנן כה״ג וחשמונאי ובניו . . . Das וחשמונאי lässt uns vermuthen, dass hier der Vorgenannte als Oberpriester und Fürst (חשמן) bezeichnet wird. Ist die Lesart des C richtig . . בימי יוחנן, so wäre hier zur Bezeichnung der Makkabäerzeit Johann Hyrkan genannt, der diese Würden vereinigte und um welchen Helden sich ein Kreis von Mythen gebildet hatte, in welchen auch seine Söhne guten Klang haben. Die Erinnerung des Volkes schloss sich gerne den glänzenden Zeiten Johann Hyrkan's an. S. Sota 33a Tosifta Sota 13. Die Lesart der Ed., nach welcher Mathatias, der Vater der Makkabäer, Sohn des Jochanan mit בן יוחנן כה״ג וחשמונאי bezeichnet wird, ist schwierig, da er weder Oberpriester noch Sohn eines Oberpriesters war. Auch schwanken die Lesarten Meg. 11b. In Bab. Ed. heisst es שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיהו כה״ג Hdsch. München hat aber יוחנן בן מתתי׳ כה״ג. Hsch. Oxf. II שמעון הצדיק ומתתי׳ וחשמונאי ובניו. Nach dieser Lesart wären hier verschiedene Zeiten angeführt, in denen Ruhmreiches geschah. Die Zeit Simon des Frommen, die des Mathatias und die des Oberpriester-Fürsten (J. Hyrkan). Vielleicht ist in Meg. Edit. blos die Stellung der Wörter zu ändern und zu lesen שמעון הצדיק, ומתתיהו ובניו, וכה״ג וחשמונאי. Ueber die Unwahrscheinlichkeit, dass חשמונאי ein Geschlecht bezeichnet, s. Herzfeld Geschichte I. S. 264. Vgl. Klazko Erech Tefilla S. 109.

29. Cs מזכירין אותן, Ed. מזכי׳ אותו; — CM ושניהם מזכירין Ed. und C ושניהן נזכרין; C und CP bezeichnen die Eulogie genau, בברכת הארץ, in welche der Satz von Chanuka und Purim einzuschalten ist. Die Ed. hat בברכת המזון. vgl. Sabbat 24 a und Jerusch. Berachot V.

30. Für das Lesen der Hallelpsalmen an den Festtagen 9
(Ps. 114—118) wechselt der Ausdruck קורין את mit גומר את

ab. Da es Gelegenheiten gab, wo man mit dem Absingen dieser Lieder nicht bis zu Ende kam, so wurde dort, wo man sie beendigte, גומר gebraucht. Mischna Pesachim V, 7; X, 6; doch wird schon Tosifta IV das. das Hallelablesen im Allgemeinen mit גמר bezeichnet. הלויים עומדין על דוכנן וגומרין הלל. Tosaf. Succa 44 b Sehw. כאן führt aus, dass man auch an den Tagen, an welchen man das Hallel mit Auslassungen liest, z. B. am Neumonde, לגמור anwenden kann. s. J. Tam, hajaschar 441; S. b. Aderet Chiduschim Berachot 15 und Mordechai Sabbat II.

31. Hallel wird als Name für gewisse Loblieder und Gesänge, namentlich für solche, deren Chorale „Halleluja“ bildet, gebraucht. Auf Hallellieder mit dem Chore כי טוב כי לעולם חסדו weist schon Neh. III, 11; II. Chr. 5, 13; 8, 6 hin. Sabbat 118b werden die letzten 6 Psalmen הלל genannt; das grosse Hallel. הלל הגדול, Ps. 136, nach Bar Kapara unser gewöhnliches Hallel, (Ps. 113—118) ist von Mischna Taanit III, 11 gekannt. Die Masora nennt das Hallel הלילא. Es gab wohl, wie Rappoport, שארית יהודה, nachweist, verschiedene Hallelstücke für die festlichen Gelegenheiten. s. Herzfeld Gesch. II. 170 und Cap. XVIII Note 17. Das egyptische Hallel הללא מצראה Beraohot 56a bilden Ps. 113 und 114. a) Die Anfänge dieser Ps. sind auch in unserem Hal. als Hauptabsätze bezeichnet. Unser Ps. 115 לא לנו, wird wohl später dem Hallel angefügt worden sein. Nachdem der Preis der Gottesthaten in Egypten verkündet und besungen ist, tönt das Lied voll Hoffnung, welches die Zeiten der Syrer im Auge hat, den Gegensatz des Heidenthums zum jüdischen Glauben hervor-

---

a) Diese Lieder wurden auch beim Passamahle gelesen. Die Psalmen, die man nach Beendigung dieses Mahles sprach, haben in alter Zeit geschwankt, da für das וגומרים את ההלל nach einem Lehrer die Ablesung des ein Tischgebet ersetzenden Ps. 25 genügt. Pesachim 118 a. In Bezug auf die Vortragsweise unterscheiden sich die ersten Stücke von den nachfolgenden. Während in jenen die Chöre Sätze wiederholten und mit dem Halleluja einfielen, (Jerusch. Succa III, 10 und B. Succa 38 b) war die Vortragsweise dieser freier. Mischna das. und Tosifta Pesachim X ר״א בן פורטא היה פושט בו דברים רב היה כופל בו דברי Succa 49a und Jerusch. das. דאנן חמיין רבנין דרבביא קיימין בציבורי ואילין אמרין ברוך הבא ואילין אמרין בשם ה׳.

hebt und in Erinnerung der alten Wunder im Gottvertrauen stärkt. Obwohl לא לנו im Jerusch. Berachot II und Pesachim 118a als Theil des Hallel gekannt ist, so wird es doch im Midrasch Ps. ganz übergangen und folgt dort die Erklärung des אהבתי unmittelbar auf למעינו מים, ebenso haben LXX und die alte Jalkutausgabe bei לא לנו kein Cap. angesetzt. (s. XVI Note 37.) Ein solches lassen sie erst אהבתי beginnen, das uns. Hal. auch einen Hauptabsatz nennt. Dieser Ps., als Absatz auch Mischna Pesachim V, 7 gekannt, spricht, wie Rappoport mit Recht glaubt, von dem Zeitalter Hiskias und seiner Rettung von der Krankheit und den Assyrern. Als 4. Absatz wird hier הללו, der aus 2 Versen bestehende Ps. 117 bezeichnet, welcher nur einen Aufruf zum allgemeinen Gottespreise enthält. Itur II kennt diesen Absatz nicht und hat והם ד׳ פרקים הללויה הללו עבדי ה׳, בצאת ישראל, אהבתי כי ישמע, הודו לה׳ כי טוב. Der 5. Absatz Ps. 118 enthält in seinen ersten 4 Versen das Chorale כל״ח; von Vers 4 bis 24 wird auf die Kämpfe und Siege gegen die Syrer und den Einzug in das Gotteshaus hingewiesen. Das Stück Vers 25 bis Ende scheint ein altes Lied für das Laubhüttenfest zu sein. vgl. Mischna Succa IV, 3 und Herzfeld l. c. In uns. Hal. sind die ersten und letzten Hallelstücke in Bezug auf eine Unterbrechung verschieden behandelt. Die ersten 3 Stücke dürfen in keiner Weise unterbrochen werden, bei den beiden letzten kann man absetzen, um, wo es die Ehrerbietung erfordert, den Gruss zu beantworten und wo Furcht droht, zu grüssen. Jeruschalmi Berachot II kennt diesen Unterschied nicht, und hält strenge darauf, dass alle Stücke continuirlich gelesen werden. בק״ש מפני שהיא עשויה פרקי׳ פרקים אבל בהלל ובמגילה אפ׳ ר״א מודה. Babli das. 14a lässt die Strenge nur an jenen Festen walten, an denen das Lesen des Hallel Pflicht ist und es in seinem ganzen Umfange recitirt wird und kennt auch keinen Unterschied in Bezug auf die Stücke. Das Hallel wird am Laubhüttenfeste, wo es zu dem Gottesdienste in besonderer Beziehung steht, täglich, ebenso am Chanuka, dessen festliche Feier im Lobgesange Ausdruck findet, הלל והודאה, am Wochenfeste und am ersten Passatage (in der Diaspora an den 2 Tagen) gelesen, ebenso nach uraltem Brauche am Abende beim Passamahle. An den wei-

teren Passatagen las man es nicht, was schon Erachin 10 a und Taanit 28 b motivirt wird. Herzfeld glaubt, es stehe damit der Umstand in Verbindung, dass das Passafest solenn nur 1 Tag gefeiert wurde und das Volk in der Erntezeit in seine Heimat eilte, (Deut. 16, 17) das Laubhüttenfest hingegen im Beisein des ganzen Volkes bis zu seinem Ende unter täglichen Lobgesängen begangen wurde.

32. Aguda und CP lesen שואלין מפני היראה ומשיבין מפני הכבוד, CM hat nur משיבין ושואלין C בשנים האחרונים משיבין ושואלין מפני היראה ומפני הכבוד, die Ed. שואלין מפני היראה ומפני השלום. vgl. Berachot l. c. Ascheri u. R. Jona b. Alfasi.

33. C בתחלתו . . ולקרותו; Ed. בתחילתן ולקרותן; C גומר בו Ed. und CP גומר בהן . . . In der Ed. fehlt das in C vorkommende וחג הסכות שבעה ויום שמיני של עצרת CP hat וח' ימי החג . . . C ולילה, Edit. ולילו. Vor dem Hallel wird, wie auch Succa 49 a bestimmt, die Eulogie gesprochen und sodann sind die Lieder mit Gesang vorzutragen. Ps. 34, 4 soll auf diese Art des Vortrages hinweisen, siehe Mechilta Beschal. III wo וארוממנהו auf Gesang bezogen wird, und Berachot 45 a. Das am Schlusse uns. Hl. vorkommende וצריך לברך בתחלתו ולקרותו לקיים מה שנאמר ונרוממה . . . ist hier nach בנעימה vor דתני ר' שמעון zu setzen; so liest es Hagahot Maim. Chanuka 3; ולברך עליהן ולאמרן בנעימה am Schlusse der Hl. ist nach der Einschaltung nochmals angesetzt. s. jedoch Tur O. Ch. 487 und S, b. Aderet Glossen zu Berachot 11.

34. Simon, Sohn Jozadaks, in den letzten tanaitischen Zeiten in Palästina lebend, hat wohl den Satz von den 18 Tagen und 1 Nacht ausgesprochen. So kommt er Jeruschalmi Succa IV, 5 Tosifta das. III und Scheeltot vor. Die Aufzählung 21 Tage und zweier Nächte in der Diaspora ist eine Hinzufügung, die aus Babylon stammt. vgl. Erachin und Taanit l. c. Babli hat nicht ולילו. C ימים י"ח ולילה אחת; Ed. ימי י"ח ולילה אחד.

35. Beim Opfern des Passa und dem Mahle wurde das Hallel gelesen. So kam es in die Passa-Hagada. Als später nach der Zerstörung des Tempels nicht Jedermann kenntnissreich genug war, das Hallel frei vorzutragen (Tosif. Pes. X) kam wohl die Sitte auf, das Hallel am Abende öffentlich zu lesen, wobei die Eulogie gesprochen wurde, welche man nachher

beim Ablesen des H. in der Hagada wegliess. C ומצוה מן המו'
Ed. מצוה מן המובחר, CM nur ומצוה; — C ולקיים d. Ed. CP u. Tur
לקיים; C כשהוא Ed. u. CP וכשהוא.

36. Am Chanuka ist die Parascha von den Fürsten- 10
opfern vorzutragen, und wurde, wahrscheinlich um dem Volke
anzuzeigen, der wievielte Tag des Festes gefeiert wird,
am ersten Chanukatage das Opfer des erten Tages der Altar-
weihe unter Moses, am zweiten die des zweiten Tages u.
s. w. am achten Tage vom Opfer des achten Tages ab bis
Num. 8, 4 gelesen. Am Sabb.-Chanuka las man das ganze
Stück und Maftir trug aus II Könige Cap. 7 vor. s. X Note 6
und XVII Note 25. Cs haben ס"ת für ספר der Ed. הספר d. CP;
C hat ביום הראשון וביום השני וביום השלישי וכן עד יום השמיני ובשב'
שבתוך, CP ובשבת שבתוך חנוכה die Ed. ביום הראשון וכן בכל יום יומו
עד יום ח' ובשבת שבתוכו. CM וביום השני ביום השני וביום השלישי ביום
השלישי וביום הרביעי וכו' וכן עד יום הח'. Die Einschaltung וכן ביום
השמיני עד וזה מעשה המנורה כל הפסוק, welche die Lection des 8
Tages bestimmt, fehlt in CP. s. Cap. XVII N. 36.

37. Die am Chanuka lesenden Personen lesen dieselbe 11
Parascha z. B. am ersten Tage nur die des ersten Weihe-
tages, nicht aber von dem Opfer des folgenden Tages, um die
zehn sonst obligaten Verse der Lection zu vervollständigen.
Eine ähnliche Bestimmung s. XXI Hl. 6. Das ביום הראשון des
C und CP fehlt in d. Ed. CM hat לומר ביום הראשון וביום השני
ביום הב' וביום השלישי, ביום הג' ביום הרביעי, ביום הד' ביום החמישי, ביום
הה' וביום הששי, ביום הו' וביום השביעי, ביום הז' וביום השמיני.

38. In dem ersten Satze der Hal. wird die Lection für 12
Chanuka-Neumond, der auf einen Wochentag fällt, bestimmt.
Am ersten Neumondstage lesen 3 aus der Neumondsparascha
und der vierte vom Weihefeste, nach dem Grundsatze, dass
das Ständige den Vorrang vor dem selten Eintreffenden
hat. Am zweiten Neumondstage, der ja nur dann begangen
wird, wenn das Jahr ein übervolles oder ein in den Monden
regelmässig nach 29 und 30 Tagen wechselndes ist, nicht
aber wenn wie Cheschwan auch Kislew nur 29 Tage zählt,
sollen die drei ersten aus der Chanukaparascha, der vierte vom
Neumonde lesen, wodurch das Publikum erfährt, dass das
Jahr kein mangelndes sei. In dem hiezu angeführten Corollar-

satze des Jizchak Napcha, der ebenfalls die Lection für den Chanukaneumond bestimmt, wird für den Modus des zweiten Tages der Grund geltend gemacht, dass ja eigentlich der vierte Lector nur vorgerufen ist, weil der Neumond gefeiert wird, es ist daher passend, dass er die Neumondsparascha lese. Ferner folgt die Bestimmung, dass am Sabbat-Neumond-Chanuka aus Num. VII vorgetragen wird, der Maftir liest aus Num. XXVIII von den Opfern des Sabbates und Neumondes. Vgl. XII Note 20.

39. Hier ist wohl באחד מימי השבת zu lesen. Schapira glaubt, es sei der erste Tag der Woche als Beispiel genannt.

40. Die Ed. CP בענין ר"ח תחלה שלשה. Das שלשה fehlt in C. CM liest בענין של ר"ח תחלה, בשל ר"ח ג' והרביעי בשל חנוכה.

41. CM hat nur שכל התדיר מחבירו תדיר קודם אבל ביום שני, CP שכל התדיר מחבירו תדיר קודם לחבירו אבל ביום . . . .

42. Für שאין חשבון החדש מיום שני der Ed. hat C שאין חשבון ר"ח ביום שני und CP שאין חשובים חדש בשל יום שני. Das כסדרן bildet nur einen Gegensatz zu חסרים; auch die vollen Jahre haben 2 Chanuka-Neumondstage. s. Note 38. CP hat correct ר' יצחק נפח' für ר' יהושע נפח'.

43. D. Ed. לענין כלות שלמה s. Nbg. CP לענין ככלות שלמה. Besser C בענין כלות, da hier die Lection aus der Tora und nicht das prophetische Stück bestimmt wird. Ueber das והמפטיר בשל שבת ור"ח s. XII Note 20.

44. Hier beginnt der Satz, welcher die Lection des Neumondchanuka für den Wochentag ansetzt. — C שחל, die Ed. und CM חל.

45. Ed. שלשה ר"ח בשל חנוכה, C und CP שלש בר"ח והרביעי בשל חנוכה.

46. Für ביום שני קורא ג' לחנוכה והד' בשל ר"ח d. Ed. hat C ביום השני יקרא לחנכה ג' והד' בר"ח; Ed. עד שהשלים C und CP עד שישלים.

47. Somit ist der Excurs über Chanuka beendigt.

Capitel XXI.

1. Ueberschrift der weitläufigen Ausführung über die 1
Purimgebräuche. Vgl. Cap. XX Hal. 3.

2. Die Esterfasten wurden in den westlichen Ländern nach Purim am Montage, Donnerstage und Mont. abgehalten. Vgl. XVII Hal. 4 und Note das. C ג' ימי צום, Ed. ג' ימי הצום CP ג' ימים צום. — Das יעשו des C und CP fehlt in der Ed. — CP und Ed. שני וחמישי ושני, C שני וחמישי.

3. C. ולמה אין מתענין בניסן ist allgemein gehalten und 2
spricht über die Sitte, im Nissan nicht zu fasten. So liest auch J. Ascheri Tur O. Chaim 429. Die Ed. CP und Josef Karo B. Josef das. haben ולמה אין מתענין אותן. Es wird vorerst die Sitte begründet, die Esterfasten, welche ja ursprünglich von Ester im Nissanmonde abgehalten wurden, nicht in diesem Monate zu belassen, dann wird der freudige Ton, der in diesem Monate herrscht, des Weiteren ausgeführt. Vgl. RGA Schare Teschuba Nr. 243 ימי ניסן וימי תשרי אין נופלי' על פניהם und 337.

4. C hat מפני שבחדש ניסן CP שבניסן, hingegen liest die Ed. wie Tur und J. Karo מפ' שבאחד בניסן. Am ersten Nissan wurde die Errichtung des Zeltes in der Wüste vollendet. Aron übernahm das Oberpriesteramt und durch 12 Tage brachten die Fürsten ihre Opfer. Zu diesen 12 Tagen festlicher Erinnerung kommt das Passafest und so bleibt im ganzen Monate Fasten und Trauerklage ausgeschlossen. Die Relation dieser Halacha stimmt mit Seder Olam 7, Sifre wajhi bejom kalot, Sabb. 87 b und Succa 25 b überein. Megilat Taanit berichtet hingegen, dass die Errichtung und Einweihung des Zeltes durch Moses erst am 8. Nissan beendet war. Vgl. den Text der Halberstamm'schen Handsch. (von uns mitgetheilt in Grätz Monatsschrift 1875) מן ריש ירח' דניסן ועד תמניא ביה תמניא ביה אוקים תמידא s. El. Misrachi Zaw über den Ausspruch R. Akibas Sifre wajhi anaschim. Tur hat הקריבו קרבנם בי"ב יום, C, CP und Ed. לי"ב יום לכל שבט ושבט; CM und Tur עשה ביומו, C, CP Ed. und Karo היה עושה.

5. Der ganze Satz וכן לעתיד לבא bis ואין מתענין עד fehlt im Pardes Nr. 17 und Tur, doch kennt ihn Jarchi und Karo,

bei welchen jedoch das לקיים מה שנ׳ אין כל חדש תחת השמש fehlt, CP hat passend עתיד המשכן להבנות בניסן שנא׳ אין כל. Doch ist der Ausdruck לקיים . . . für שנא׳ dem Midrasch geläufig. Ueber die Hoffnung, dass in der Zeit des Erlösers der Tempel im Nissan erbaut werden wird, s. Mechilta Bo u. R. Haschana 11 b.

3 6. An Tagen, welche der Freude geweiht blieben, waren Fasten. Trauer und Klagegebete untersagt. Nach der Zerstörung des Tempels fügte man sonst den Gebeten, namentlich am Mont. und Donnerst. Stücke an, welche dem lebhaften Schmerze Ausdruck gaben. Vgl. das די לא למספד der Taanit-Rolle. Die Trauer um Jerusalem wird schon Zachari. VII, 8 mit ספד bezeichnet.

7. Die Frommen fasten am Rüsttage des Passa, damit sie die Mazza am Abende mit grösserer Lust geniessen die Erstgeborenen wegen der Reminiscenz an die 10. Plage in Egypten, die sich nicht auf die Israeliten erstreckte. Die Sitte ist von Jerusch. Pesachim X 1 gekannt, vgl. Babl. Pesach. 108a. CP und Tur haben והבכורות מתענין für אלא הבכורות שמתענין d. C. und Ed. C לפני הפסח, CP und E. בערב הפסח. C hat בשביל המצות כדי שיכנסו בפסח בתאבון, die Ed. כדי שיכנסו לפסח בתאוה CP בשביל המצה כדי שיכנסו בה בתאוה CM nur בשביל המצה.

8. Tur liest wie CP שני וחמישי ושני und bezieht es auf die nach den Feiertagen üblichen 3 Fasttage. Die Ed. Cs. haben nur שני וחמישי. Jos. Karo das. versteht darunter die gewöhnlichen allwochentlichen Fasten am Montage und Donnerstage, welche Meg. Taanit Ende erwähnt sind, und welche nach dies. Hal. auch im Nissan nicht unterlassen wurden. Die hier angegebenen Ursachen der Fasten stimmen mit denen in Meg. Tan. überein. Für כבוד ההיכל der Ed. und CP haben Cs. כבוד התורה שנשרפה. Das מפני חילול השם fehlt in CM. s. Cap. XVII Note 14.

4 9. Wenn die frommen Schüler die Montag und Donnerstag-Fasten auch nicht im Nissan aussetzten, so blieben es doch nur Privatfasttage. Die üblichen öff. Bussgebete sprach man nicht und wurden die Fasten nicht öffentlich verkündet.

CP hat kurz אבל בצבור אסור, CM להכריז בצבור, die Ed. להזכיר בצבור, C להטריח צבור.

10. Am 1. Adar ward verkündet, dass man den halben Schekel zu bringen habe, aus welcher Steuer die allgemeinen Opfer bestritten wurden. C und CP haben wie die Mischna על השקלים ועל הכלאים. Sinnreich ist diese Sitte nach Meg. 13b auf das Silber, das Haman dem persischen Könige für die Preisgebung der Juden bot, zusammengestellt. Die Gabe Israels, welche dessen allgemeine Opferwilligkeit bewies, kam dem Kaufpreise Hamans zuvor. C hat wie Babli גלוי וידוע für צפוי וגלוי וידוע d. Ed. und d. CP. — C liest שהיה המן עתיד לשקול ככרותיו על ישראל לפיכך הקדים וא׳ משה שיהיו שקלי ישראל Die Ed. hat שהיה המן עתיד לשקול על ישראל לפיכך הקדים וא׳ למשה המן הרשע עתיד לשקול ככרותיו על ישראל... שהיו ק׳ שקלי ישראל. CM שעתיד המן לשקול שיהו שקלי ישראל; in Babli lautet die Stelle שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהם לשקליו והיינ׳ דתנן בא׳ באדר...

11. Der Zusatz, dass man die üblichen halben Schekel auch nach der Tempelzerstörung u. z. in der Woche vor Purim reichen und dass man sich hiebei des opferheiligenden Wortes „Löseopfor“ enthalte, fehlt in C. Er findet sich in Chidusche Aguda, woraus ihn Isserlein Darke M. O. Ch. 694 citirt. Die Schekelgabe wurde nach Jos. Anti. 18, 9 auch ausserhalb Palästinas entrichtet. In späterer Zeit wurde dieser Brauch um so freudiger beibehalten, als er vielfache Erinnerungen weckte. Ueber das vorsichtige Aussprechen der Weihe ist Mischna Cholin II Ende und Pesachim 53a nachzulesen. CM hat קודם שבת זכור für לפני שבת זכו׳. Der Ausdruck שבת זכ׳ für den Sabbat, an dem man die Amalekparascha Deut. 25, 17 las, ist jung. Tur kennt nur פרשת זכור. CM hat משום כופרא אלא משום נדבה für לשם כופר אלא לשם נדבה der Ed. und CP.

12. Die Bewohner des flachen Landes brachten nach Jerusch. Meg. I, 1 Babli das 4 b. den Städtern vor dem Loosfeste Speise und Trank מספקין לחם ומים und hörten bei dieser Gelegenheit in der Stadt die Megilla. Dieser Ausdruck wird im Talmud auch für die blosse Besorgung der Nahrung gebraucht. Taanit 27 b; hier wird er dahin erklärt, dass die Landleute den armen Stadtbewohnern Speise und Trank zum Geschenke gaben. Vgl. Raschi Megilla l. c. Schw. שכר הוא. Nach Jeru-

schalmi brachten sie auch am Halbfeste חוה"מ Speisen in die Stadt. Da man am Purim mit der Ueberreichung dieser Gaben in Einem (Meg. 7a und b Jerusch. das.) das Pflichtgebot der Spende an Mittellose so wie das des Uebersendens von Speisen an Freunde erfüllte, die Speise aber aus 2 Stücken bestehen sollte, (ב' מנות) so gab man den Armen Brot und Wein oder Brot und Fische.

13. Die Ed. hat לאחיהם העניים משום קובלין ומתנות לאביונים. C לאחיהם שבכרכין ומשום קילסין ומתנות לאביו' und fehlt das ויש שמספיקים לחם ויין; CM hat משום קולבון; CP משום קולסין ומתנות לאביונים ומשום קובלין Aguda hat nur משום מתנת עניים. Bei קולבון wird an die Scheidemünze zu denken sein, welche bei der Verwechslung der Schekel verabreicht wurde. E. Wilna will dafür קרבן lesen. קילסין soll hier wahrscheinlich so viel wie ברכה bedeuten, das Geschenk, das man den Freunden gab (מנות) vergl, I. Sam. 25, 27. Vielleicht steht das Wort zu καλέσω f. καλέω = zu Gäste rufen, in Beziehung. Die Lesart קובלין will Schapira damit erklären, dass man die Pflicht übernommen habe.

5 14. Die Mischna berichtet, dass am 15. Adar in den Provinzialstädten Wechselstuben eingerichtet waren, um den halben Schekel für andere Münzen zu bieten. Uns. Hal. erweitert diese Angabe mit der Ausführung, dass auf dem Lande die Einwechslung am 14 Adar stattfand, was wahrscheinlich mit der Megillaverlesung zusammenhieng, welche am 14, in den alten, mauerumgebenen Städten am 15. vorgenommen wurde. Dass es fromme, ehrenwerthe Männer waren, (C חסידים, Ed. und CP חברים) denen man dieses Amt übertrug, ist ein weiterer Zusatz uns. Hal. Hierin ist der Grund der auch in uns. Zeiten gekannten Uebung zu finden, in der Halle des Gotteshauses am Purim Tische und Kassen für die Gaben hinzustellen.

6 15. Mischna Meg. III, 7 hat schon die Purimlection Exod 17, 8 festgesetzt, und wird hier bestimmt, dass, obwohl die Amalekparascha nur 9 Verse enthält, die Zahl der 10 Verse doch nicht aus der folgenden Par. 18, 1 zu ergänzen sei. Es sind die Verse bezeichnet, welche jeder der 3 Lectoren vorzutragen hat. Diese ausführliche Bezeichnung fehlt in CP. In dieser Anführung fehlt bei dem 2. Lector (C ושני, Ed. והשני)

in der Ed. der Vers וידי משה כבדים und ist überflüssig ויעש יהושע angesetzt, bei dem 3. fehlt in der Ed. ויאמר vor יד על welches C hat s. Ngb.

16. Nach der Lection brachte man die Torarolle an ihren Aufbewahrungsort, sprach das יהי שם, welches dem Kadisch voranging (s. X Note 32) und das Kadisch, und so sagte man (anders als nach unserem gegenwärtigen synagogalen Usus) das Kadisch immer erst nach der Lection, wenn die Torarolle bereits in die Lade zurückgestellt war. Am Sabbat sagte man ein doppeltes Kadisch, eines vor dem Maftir, um die Pflichtlection der 7 Lectoren von der aus den Propheten zu sondern, ein zweites nach der Lection aus den Propheten und zwar nachdem die Tora an ihren Verwahrungsort gebracht wurde, s, XI, N. 14. Es fand eben nach jedem bedeutenden liturgischen Akte die Heiligung statt. Ob man das erste Kadisch am Sabbat direct vor dem Vortrage aus den Propheten oder schon sprach bevor der Maftir, wie es üblich war, auch einige Pentateuchverse las, siehe Pardes 1 und Tur O Ch. 282. Während Pardes das. für die Halbfeiertagslection die in dieser Hal. angegebene Ordnung kennt, berichtet Sidur Amram von der bei uns gebräuchlichen, das Kadisch auch an Wochentagen vor der Zurückführung der Tora zu sprechen. Ueber die Ordnung an Hauptfesttagen s. Noam Megadim in Edelmanns Sidur S. 134 f. Für יהי שם יי׳ מבורך וקדיש שאין לה קריאה שיטעון עד שיחזיר אלא של שבת des C hat die Ed. יהי שם יי מבורך מעתה ועד עולם וקדיש שאין לך קריאת שטעון קדיש עד שיחזיר שאין לך קריאה שאינה טעונה קדיש עד שיחזיר CP אלא על שבת . . . . . אלא שבת בלבד.

17. Mit ועל הנביא beginnt der Satz, der das 2. Kadisch nach der Maftirlection und Einhebung der Tora bestimmt. In CM und CP beginnt der Satz מפני המפטיר . . ואעפ״כ על קריאת המפטיר ועל הנביא לאחר שמניחין ס״ת במקומו אומר קדוש וקדיש למה Für קדוש ist nach d. Ed. und C קדיש zu lesen.

18. An das frühere יהי שם יי׳ מבורך וקדיש anschliessend wird die allgemeine Regel für das Kadisch nach der Lection aufgestellt. Für ללמד hat CP ללמוד . . . . für אומר d. C hat die Ed. אומרים. Das ולא בתענית ולא בשני וחמישי ולא בחולו של מועד der Ed. und CP fehlt in C. C למקומו, Ed. במקומו, CP למקומה.

die Ed. hat אמן יהא שמ׳ רב׳ בכונה בעמידה׃ C יהא שמיה רבא מברך ועונה איש״ר מברך בעמידה CP במעמידה Die Stelle, welche die allgemeine Regel enthält, scheint eine spätere Einschaltung. Or Sarua II, 27 citirt sie wörtlich aus Sefer hamikzaot. וכתוב בספר המקצעות שאין לומר קדיש לא בר״ח ולא בתענית ולא בב׳ וה׳ ולא בחש״מ ולא בחנוכה ולא בפורים ולא במנחה בשבת עד שמחזיר ס״ת למקומו בשעה שבנ״א עונין יהא ש״ר בעמידה בכוונה וכן הלכתא.

7 19. In Jeruschalmi wird, anknüpfend an die aus 9 Versen bestehende Purimlection, welche 3 Lectoren, ohne einen Vers zu wiederholen, vortragen, über die Maamadotlection verhandelt. Am ersten Maamadottage las man Gen. I Vers 1—8 wo angenommen wird, dass man die Verse 5 und 8 als je 2 Verse behandelte, indem ויהי ערב ויהי בקר als eigener Vers galt, wie dies bei den andern Schöpfungstagen der Fall ist, oder dass einer der Lectoren Verse wiederholte, damit die Zahl 10 voll würde. Nach dem ersten Modus kämen an dem 2. Maamadottage, wo man Vers 6—13 vortrug, doch nur 9 Verse auf die 3 Lectoren. Es wird auf die 21 Maftirverse hingewiesen, die am Sabbat den 7 Lectoren entsprechen, wo ja ebenfalls je 3 Prophetenverse auf 3 Verse hinzuweisen scheinen, die jeder Leser aus der Tora vorträgt. Für ר׳ הונה hat Jerusch. ר׳ חונה. für דהא תנינן d. C, CP und Jerusch. hat d. Ed. והתנינן. C und CP wie Jerusch. ביום הרא׳ בראשית ויהי רקיע. ebenso ואסי. Die Ed. und CP wie Jerusch. ויהי ערב ויהי בקר. Die Ed. wie Jerusch. ויקוו המים.

20. Jeruschalmi Taanit התיב ר׳ פליפה בר פריטה קומי ר׳ זעירי Jerusch. Meg. התיב ר׳ פילפי בר פרוטה קומי ר׳ יונה die Ed. hat יתיב ר׳ פולפייה בר׳ פרוטא. C התיב ר׳ פוליפא בר רבי פריט קמית ר׳ יונה פוליפא CP מתיב ר׳ פולומא בר פרוטה CM קמי ר׳ יונה הרי . . . בר פרוטא Jerusch. Meg. I 1 heist der Lehrer פליפא בר פריטה.

21. Jerusch. Megillat א״ל לא C. אל׳ שניי׳ שהיא סדורה של יום שניי . . . CM und CP . . . . . אל לא שנויי׳ היא שהוא. Die kurze 9 versige Parascha bildet eben die alte, festgesetzte Lection des Purimfestes. ver. Jerusch. Taanit.

22. Jerussh Taanit und CM התיב ר׳ אלעזר בר מרום קומי ר׳ יונה. CP wie Jerusch. Meg. nur התיב ר׳ אלעזר בר מרום die Ed. ר׳ אלעזר בר מחסי׳ אמר C התיב ר׳ אלעזר בר׳ מקום.

23. Der kurze, schon Cap. XI Hal. 2I referirte Misch-

nasatz bestimmt, dass wenn man sich auch bei der Lection der Propheten nicht an die strenge fortlaufende Reihe der Verse halten muss, dies doch bei der Toralection durchaus nöthig sei. Hat man einen Vers weggelassen, so muss die Tora, wenn sie auch schon zurückgestellt wäre, nochmals ausgehoben werden, und drei Lectoren müssen nochmals lesen. s. Cap. XI Note 22. Für ואמר קדוש der Ed. haben Cs und CP וא' קדיש. . . . . CP hat wie Ed. ומברך וקורא הוא ושנים.

8 24. Die Tage für die Lection der Esterrolle blieben lange schwankend und waltete in den Gemeinden verschiedener Usus, wie Meg. I und Schekalim I, 1 beweist. Die Boraitha an letztem Orte erwähnt, dass man sie in manchen Städten an 2 Tagen (wohl am 14. und am 15. Adar) las והא תני מקום שנהגו לקרותה ב' ימים קורין אותה ב' ימים. Vergl. XIV Hal. 18 und Neubauer Beiträge z. Gesch. d. Karäerthums, heb. Th. S. 15, wo berichtet wird, dass auch die Karäer die Esterrolle an den Sabbatausgängen vor Purim lesen.

25. Die Megilla las man nur in heb. Sprache. Denjenigen, welche des Hebräischen unkundig waren, war es nach einigen Lehrern gestattet, sie in fremder Sprache zu lesen. Man scheint aber, namentlich in Palästina, sich strenge an den Ausspruch der Mischna (Meg. II, 1) gehalten zu haben. Mit diesem Satze ist in C, CM und CP der Tractat beendiget.

9 26. Dieses agadische Stück, welches in allen Handschriften fehlt, wurde wahrscheinlich später mit Rücksicht auf XVI Hal. 10 zu dem Tractate geschrieben. Dort führt das לקחת מתנות באדם auf האדם הגדול בענקים. Unsere Agada führt den letzten, auf Abraham hinweisenden Satz weitläufig aus. Der Abrahamsage schliessen sich einige Stücke über Jakob an, welche ebenso der Hal. 11 das. als Glosse dienen, wo von den Lebensjahren Jakob's die Rede ist. Die einzelnen Sätze des Stückes sind verschiedenen Agadasammlungen entnommen. Abraham wird in der Sage als der vollkommenste Mensch dargestellt, er entspricht dem Urbilde des Menschen, wie er aus des Schöpfers Hand hervorgehen sollte; er überragt die Mitmenschen an Tugend und an Edelmuth, der Einfluss seines Wirkens streut die Saaten des Glaubens und der Menschenliebe in den Ländern aus, die er durchzieht, und macht die Menschen würdig,

das Gesetz Gottes zu empfangen. Zur Vollendung und Vollkommenheit gehört nach den Begriffen der alten Welt auch die körperliche Kraft. Diese bethätigt sich in riesigem Masse besonders in dem Kampfe Abrahams gegen die Könige und rühmt sie unsere Halacha, s. B. Rabba Cap. 14. 15. Schemot. Rabb. 28. Bamid. Rab. 13. M. Chasita את הכל עשה יפה. Dass die alte Sage übrigens Abraham mit dem phönikischen Herakles vermengt habe, weist Güdemann, religionsgesch. Studien S. 42 nach.

27. Jalkut Reubeni Ch. Sara a) hat den Satz einfach גדול היה אברהם יותר מענקים. Die Ed. setzt die einzelnen Worte des Verses vor die Erklärung. So folgt auf הגדול das היה אברהם אבינו גבוה יותר מענק, auf בענקים die Erläuterung זה א"א שהיה גבוה קומתו כנגד. Ueber die Grösse und Stärke Abrahams ist zu vergleichen B. Rabba 43 פסיעותיו של א"א היו שלש מילין. Jalkut Tehillim Cap. 26 lässt die Erbauer des babylonischen Thurmes Abraham zur Theilnahme an dem Unternehmen auffordern בא וסייע אותנו שאתה גבור.

28. Die Zahl 74 ע"ד אנשים scheint auf B. Rabba 42 העברי . . כל העולם כלו מעבר אחד והוא מעבר אחד und auf den im Jalkut Noa Nr. 61 vorkommenden Satz ויהיו בני נח . . ומאלה נפצה כל הארץ ע"ד היו hinzuweisen, und wird Abraham sämmtlichen 74 Männern der noachidischen Geschlechtstafel gleichgestellt, s. Landa. Möglich hat man blos ארבעה אנשי' zu lesen, und wurde das Akrostichon . . . . גבוה קומתו כנגד ד"ע (ד' ענקים) fälschlich ganz als Zahl ד"ע = 74 gelesen und אנשים hinzugefügt Hebron wird die Stadt Arba's genannt, des grössten der Riesen. Der Name Kirjat Arba, Tetrapolis, Josua 14, 15 wurde auf Abraham angewendet, der an Grösse die 4 Riesen, Anak und seine 3 Söhne überragte, vergl. B. Rabb. 58 . . . קרית ארבע ועל שם בעליהן שהן ד' ענק וג' בניו . . . א"ר עזריה שמשם יצא א"א שרדף אחרי ד' מלכים. Die Lesart des Jalk. Reubeni ע' setzt hier die gebräuchliche runde Zahl 70.

29. Speise und Trank Abrahams entsprachen auch dem Mahle der 74 Männer, s. Gen. 18, 6 f. B. Rabba 48. Tan-

---

a) Die in dem hebräischen Texte dieser Halacha mit Klammern eingeschlossenen Lesarten sind die des Jalkut Reubeni.

chuma wajera. Bam. Rabb. 10. B. Mezia 86 b Abot d. Natan 13. Geistreich verweist E. Wilna hier auf Exod. 24 Vers 9 und 11, wo 74 Männer genannt werden, die unter dem Anschauen Gottes das Mahl einnehmen. Ueber die Parallele zwischen dem Verweilen d. Moses auf dem Sinai und der Engel bei Abraham s. B. Mezia l. c.

30. Das מכחו כן ist entweder mit Jalk. R., welcher auch hier 'ע setzt, ganz wegzulassen, oder als Glosse וכחו כן zu lesen. „Da er solch grosse Kraft besass, was unternahm er?"

31. Gen. 25, 2 f zählt 16 Nachkommen des Abraham von der Ketura auf. Hier werden 17 genannt. Zufolge der Sage, dass Abr. nach dem Tode Sara's Hagar, welche auch den Namen Ketura führte, zur Gattin gewählt habe, ist hier Ismael mitgerechnet, siehe B. Rabba 16. P. d. R. Elieser 30. und Pseudojonathan.

32. Als Abraham die Söhne der Ketura mit Geschenken abfertigte, erbaute er ihnen eine feste, eiserne Stadt, (nach Jalk. R. ein Haus) in welche kein Sonnenstrahl drang. Beer, Leben Abrahams Note 919 weist auf die Alexandersage hin, die von eisernen Mauern und Thoren erzählt, hinter welchen Alex. Gog und Magog gefangen hielt. Wir glauben hier eine Spur der ismaelitischen Sage zu finden, nach der Abraham seinen Söhnen eine feste Burg, die Kaaba, einräumte, in der sie Gott verehren sollten. s. Koran Sure II, IX und XXII.

33. Eine Scheibe (discus) aus glänzendem Edelsteine erhellt diese Burg. Solcher Glanz leuchtet einst in messianischer Zeit und lässt Sonne und Mond vor der Herrlichkeit Gottes verblassen, s. Synhedr. 108 b קבע להם אבנים טו'. Von einem Schmucke an der Brust Abrahams, der Sternenglanz ausströmte, weiss auch Joma 28 b B. Batra 16 b. Ueber das Licht in den messianischen Tagen s. B. Rabb. 3 vgl. Beer Note 833.

34. An die Sage von Abraham ist die von Elieser, seinem Diener, angefügt. Dieser ist als einer der Urriesen geschildert, und soll sich zur Zeit der Sündfluth auf den Treppengang der Arche gerettet haben. Nimrod gab ihn dem Abraham. Diese Sagen kommen wiederholt im Midrasch vor. So soll es Elieser allein gewesen sein, der mit Abraham die 4 Könige verfolgte. Er hiess auch Og, und wurde frei, als

er in Folge eines heftigen Verweises seines Herrn einen Zahn verlor, s. Exod. 21, 27 und B. Rabb. 36. עבד יוצא בשן ועין מהכא וירא ויגד. Nach Anderen gewann er die Freiheit, als er die Mission, dem Isak die Gattin zu holen, so glücklich vollbrachte. Er ward in der Folge König von Basan, und wurde von Moses besiegt. Nedarim 32a Nidda 61a P. d Elieser 16 und 23 s. Beer Note 270.

35. Die Lesart des Jalk. Reubeni scheint richtig. Eliezer — Og, der Nachkomme der Refaim, überragte an Grösse den riesengestaltigen Ahraham, daher konnte er den Fussballen Abraham's in seine Hand schliessen. Dass er, der starke, dennoch vor dem verweisenden Rufe Abraham's erbebte, ist in der Natur des sklavischen Verhältnisses begründet. Dieser dienende Riese erinnert an die Heraklessage, s. Note 26.

36. Der Zahn Og's spielt auch in seinem Kampfe mit Moses eine Rolle. Berachot 54 b. Die Vorstellung, dass in einem Streite mit Gewaltigen, selbst dem Starken die Zähne entfallen, ist auch sonst der rabbinischen Sage nicht fremd. Vgl. den Kampf Judas mit den Streitern Josef's B. Rabba 93.

37. Aus dem Zahne, der dem Og entfiel wurde für Abraham ein Thron, nach Anderen ein Ruhebett bereitet. Ps. 45 wird im Midrasch auf Abraham u. s. Geschichte gedeutet. B. Rab. C 39, 45, 48, Tanchuma lech. s. Jalkut Ps. 45. Vers 9 מר ואהלות קציעות wird hier ebenfalls auf Abraham bezogen. Es ist anzunehmen, dass auch das Ende d. Verses מן היכלי שן מִני שמחוך in gleichem Sinne gedeutet und hieran die Sage von dem aus dem Zahne geformten Hausgeräthe geknüpft wurde.

38. An Deut. 3, 4 anlehnend wird ausgeführt, Og habe die 60 Städte, welche sein Reich umfasste, erbaut. ששים עיר כל חבל ארגוב. Das ארגוב wird als Gebäude, Mauer genommen (v. רגב); das חבל weist auf das Längenmass, und bezieht sich ששים auf die Höhe. Vgl. Ibn. Esra z. St.

39. Die Darstellung der Riesenhaftigkeit Og's in Bezug auf Speise und Trank — er verbrauchte beim Mahle 1000 Stiere, 1000 Mass Getränke — findet sich nach Jalkut Beresch. Nr. 44 in M. Abchir von den vorsündfluthlichen Riesen שכל א' וא' היה אוכל בכל יום אלף גמלים ואלף סוסים ואלף שורים. Vergl. B. Rabba 53, wo das grosse Mahl, das Abraham bereitete, da-

mit motivirt wird, es haben sich Og und seine Riesen bei dem Feste eingefunden. משתה גדול משתה גדולים עוג וכל גדולים עמו היו שם.

40. Zur Schilderung des semen virile, an deren Schlusse die Edit. noch וכן לכל דורות hat, ist B. Rabb. 26 zu vergleichen. Og war eben ein Abkömmling der alten Weltriesen. לרב על פני האדמה שהיו שופכין את זרעם על העצים ועל האבנים ולפי שהיו נפילים . . ושמלאו את העולם בזנות שלהם. וגם das. שטופין בזנות אחרי כן יהוד׳ ב׳ אמי אחראי לא ילפון מן קדמי דור המבול לא לקחו מוסר מדור אנוש ודור הפלגה מדור המבול. Zur Zahl 36 vgl. das. מוח קולייתו של אחד מהם היתה נמדדת י״ח אמה.

41. Die Sage lässt Jakob ahnen, dass Joseph am Leben sei, s. Tanchuma, mitgetheilt Jalkut Nr. 143 לפי שהוא יודע ברוה״ק שהוא חי ואין מקבלין תנחומין על החיים. Vergl. Targ. Jerusch. zu Gen. 37, 33. und B. Rabba 84. Jalkut Renbeni hat die Erzählung kürzer als die Ed. Jakob will durch Zeichen und Proben erfahren, ob seine Ahnung trügt. In einer andern Richtung bewegt sich die Sage im Midrasch l. c., dass Jacob sonst Offenbarungen erhielt, das Geschick Joseph's ihm aber unbekannt blieb. הקב״ה העלים ממנו.

42. Jacob erprobt es zuerst an 12 Steinen, auf welche er je einen der Namen seiner Söhne schreibt und den Namen des waltenden Monates und Gestirnes anfügt. Sie beugen sich vor dem Steine, der Joseph's Namen trägt. Zu bemerken ist hier, dass auf dem betreffenden Edelsteine im Brustschilde des Oberpriesters der Name „Josef", nicht Menasse und Ephraim zu lesen war. Zu ראובן טלה ניסן ist Jalkut Pekude Nr. 418 zu vergleichen. רגל ראובן בדרום ושמעון וגד עמו וכנגדן במרום סרטן אריה בתולה.

43. Dieselbe Probe wurde mit Garben, nach d. Lesart Jalk. Reubenis mit Bäumen wiederholt. Auch sonst lässt die Sage aus Bäumen ein Zeichen erkennen. B. Batra 16b. ויועדו יחדיו . . . . . . מנא הוי ידעי אילנא הוו להו

44. Die Lesart d. Jalkut R. ולא עמדו ist die richtige.

45. Die Namen der 24 Priesterabtheilungen, weisen auf die Erlebnisse Josefs hin. אלישיב כהן wird in אלישיב הכהן nach Neh. III. 1. zu verbessern sein. E. Wilna liest hier אלישיב (על שם להשיבו אל אביו So ist zu אלקנה der Vers ויקנהו . . ויוסף הורד angeführt.

46. Hier ist die Sage von Rebeka, der Gattin Jsak's angeschlossen. Sie war reine Jungfrau, da bei ihr das jus primae noctis nicht Anwendung fand. Ihr Vater Betuel, der Beherrscher der Stadt, starb in der Nacht, in welcher Elieser in seinem Hause weilte und um Rebeka anhielt. לשמוע לאחר ג׳ ימים ist in 3 Tagen nach vollendetem dritten Lebensjahre, s. Mischna Ketubot III. 1. Hier ist das שמת anzusetzen. Vergl. Pseudojonath. zu Gen. 24, 33 und 55 und Jalkut Ch. Sara Nr. 109, s. Note 50 und Hoffmann Schibalim S. 37.

47. Die Lesart Jalkut Reubeni Ch. Sara ולפי שלא שמעה schreibt der Rebeka das Verdienst zu.

48. In der Edit. ist hier eine Glosse zur Erklärung eingeschoben, welche Jalk. R. nicht hat . . שכך היה מנהגן של ארמיים ואחרי כך משיאין אותן. . . . .

49. Es folgt die Osnat-Sage. Mit P. d. Elieser übereinstimmend wird erzählt, Osnat, die Enkelin Jacob's und Tochter Dinah's, sei durch ein Wunder in das Haus Potifars gekommen, wo sie Joseph heirathete. Die 6 Jahre des Lebensalters Dinah's entsprechen den 6 Jahren, in denen Jakob dem Laban für Bezahlung Dienste leistete, nachdem die 14 Jahre des Dienstes um Rachel und Lea abgelaufen waren, so dass seine ganze Dienstzeit 20 Jahre ausmachte, s. B. Rabba 80. Vergl. Midrasch, mitgetheilt Bechaja Mikez ולפי שגרשה יעקב מביתו והושיבה בתוך סנה אחד לכך נקראת אסנת מה עשה יעקב קשר לה כתב בצוארה וכתוב בו כל המדביק בין מדביק בזרעו של יעקב.

50. Siehe Note 46.

51 Der Sammler setzte hier einen Hinweis auf den weitläufiger ausgeführten Midrasch. Vgl. P. d. Eliezer l. c. Für דעת wird עד zu lesen sein. מכאן ואילך יוסיף המבין . . . עד . . וירד מיכאל והוליכה לבית . . . . .

Druckfehler.

Einleitung Seite 2. Zeile 17. Kaira lies Kahira. — S. 3. Z. 36. beschäftigen l. beschäftigten. — S. 6. Z. 10. Hetligung l. Heiligung — S. 8. Z. 5. diesen Abtheilungen l. dieser Abtheilug — S. 11. Z. 19. das l. daselbst — S. 24. Z. 12. Benedition l. Benediction — S. 31. Z. 30. 1878. l. 1778. — S. 33. Z. 7. Koronell l. Coronell — **Sofrim** Seite 3 Zeile 8. Tosif. l. Tosafot — S. 5. Z. 1. Tosafet l. Tosafot — S. 7. Z. 25. הל"ם אל קורא l. הל"ם אין קורין — S. 10. Z. 11. Lösnug l. Lösung — S. 16. Z. 17. זעטוטי l. זאטוטי — S. 20. Z. 13. Cs und CP l. CM u. CP — S. 21. Z. 28. S. Kaira l. Kahira — S. 34. Z. 7. 583 l. 283 — S. 36. Z. 6. die Fd. l. die Ed. — S. 41. Z. 27. andere l. anderen — S. 45. Z. 32. wichtig vor l. wichtig, vor — S. 60. Z. 28. die Höhe l. und der Höhe — S. 61. Z. 33. Halacha l. Halacha 2 — S. 70. Z. 27 ϑεσοῦ l. ϑεοῦς — S. 74. Z. 20. S. Tora u. Ed. lesen l. S. Tora liest — S. 82. Z. 3. Bubli l. Babli — S. 84. Z. 19. Luzia l. Luria — S. 87. Z. 1 Ba. Rabb. l. Ber. Raabba — S. 97. Z. 29 ב l. בן — S. 98. Z. 21. die zuerst l. zuerst — S. 99. Z. 9. Euth l. Ruth — S. 132 Z. 3. כתורות l. כותרות — S. 140. Z. 27. לְהַעֲבִּיר l. לְהַעֲבִיר — S. 143. Z. 22. Riehtigheit l. Richtigkeit — S. 146. Z. 1. dürften l. durften — S. 150. Z. 36. Pesikla, Sifre hasina l. Pcsikta, Sifre haasinu — S. 156. Z. 25. Cap. 22. l. Cap. 23 — S. 163. Z. 18. die Ed. Mauhig l. Manhig — S. 171. Z. 11. Maimenides l. Maimonides — S. 177. Z. 32. kann l. kam — S. 198. Z. 10. בתוכה l. בתורה — S. 203 Z. 26. Uebertragungen, doch l. Uebertragungen doch — S. 218. Z. 27. Kolamus l. Kalamos — S. 230. Z. 31. gehoben l. ausgesprochen — S. 235. Z. 10. תשתו של שתי lies תשתו שתי — S. 237. Z. 33. vertretende l. vertretenden — S. 139. Z. 31. später l. spätere — S. 243. Z. 2 Wort laut l. Wortlaut — S. 247. Z. 21. da sich an l. da sich der Satz an — S. 253. Z. 35. aufgeführt l. angeführt — S. 275. Z. 23. den Tischgebet l. dem Tischgebete — S. 281. Z. 7. ששון l. ששים — „ „ Z. 11. פועל אמת l. פועלי אמת — 283. Z. 32. bezieht, die l. bezieht die — S. 284. Z. 8. angebrennt l. angebrannt — S. 295. Z. 27. Babli das l. Babli daselbst.

מסכת סופרים

מסכת סופרים

מן המסכתות הקטנות הנספחות אל תלמוד בבלי,

תקנתיה וערכתיה על פי כתבי יד ובארתיה בלשון אשכנז

אני

יואל הכהן מיללער.

בעזר בית עקד החכמים (קייזערליכע אקאדעמיע דער וויססענשאפטען)
אשר בוויען.

ליפסיא תרל"ח

י. ק. הינריכס.

וויען, בדפוס של געאָרג בראָג
(המנהל פ. סמאָלענסקין.)

פתח דבר.

הנה אנכי נותן לפניך היום, קורא נכבד, מסכת סופרים זאת, מורשה קהלת יעקב מימי הגאונים, מטוהרה משגיאות אשר נפלו בה ומזוקקה שבעתים על פי ארבעה כתבי יד אשר היו לי לעינים ובראשם הכ״י אשר לידידי איש אשר ענקתו ענוה ותורה וחכמה לוית חן לראשו רבי שלמה זלמן חיים האלבער־שטאם הי״ו. ועוד זאת בקשתי למצא דברי חפץ ובארתי את המסכת בלשון אשכנז להראות החכמים והעמים את יקר תפארתה כי דבריה נר לרגלי הדורשים ואור לנתיבת החוקרים להתבונן קדמוניות בית ישראל ולזכור ראשונות מעולם לבחון פעלי סופרינו, את הגדולות אשר עשו ואת המשמר אשר העמידו על קדשי יי׳ תורותיו ודבריו לבל יבואו בהם פריצים וחללום.

שלשה טורי גזית בנו חכמינו, חומות גבוהות ובצורות סביב למשכן אלה כתבי הקודש אשר הורישו לנו החוזים והמשוררים אשר רוח יי׳ דבר בם. ישועה וחל שתו המצות והמשפטים אשר נחלו לנו על דבר הספרים איך יכתבו בכתב חזון ובאר מישר על המחקה, ישמרו משפט המגלות ואת הרשום בגליון בכתב אשורית למען יהיו כל הדברים עד דור אחרון כמכתב הראשון; וזאת שנית כחומה נשגבה הציבו המסורה לנצר ארחות דברי חכמים וחידותם, בנו עליה טירת כסף, שמו אותותיה אותות שקלו בפלס אומר ודברים במאזנים. וקיר ההיכל אבן מסח קרא מקרא זה בשבתות השנה וימי מועד, כי יבואו העם בחג או בחודש או כי יאספו למשפט בקרוא עצרה יקומו על עמדם יקראו בתורת יי׳ אלהיהם, ישימו לב אל דברי הנביאים הנבאים בשם יי׳ ושמעו כל העם דברי ספר, כקטון כגדול יבינו דעת, עיני נער וזקן שוא לא תחזינה, אז יבושו כל הנחרים בתורת יי׳, יחתו ויסגו אחור הדוברים עתק, אשר הישרה יעקשו ויהפכו את דברי אלהים חיים.

על דברת שלשת אלה שומרי הסף בקודש הטבעו אדני ״מסכת סופרים״ זאת אשר בפרקיה הראשונים תשים חק בענין כתיבת ספר תורת יי׳ ושאר ספרי קדש, אחרי כן תגביל את הכתוב יושר דברי אמת בגדר המסורת, ולאחרונה יסעו ההלכות והדינין בעניני קריאת ס״ת, ובענין ההפטורות והמגלות; הברכות והתפלות אשר ספחו עליה ואשר עשו לה מסבת משבצת זהב.

והנה המסכת תכיל בפרקיה הראשונים הלכות רבות ישנות בעניני כתיבת הספרים ודרך הכותבים בתיקונם, מהם אשר יש להם מוצא בברייתות

*

המשוקעות בתלמוד ירושלמי ובבלי, ומהם גם אשר אין להם זכרון בתוספתות הראשונות, ויקרה מאוד המחברת הזאת אחרי אשר לא אסף רבינו הקדוש הלכות כתיבת הספרים אל המשנה כאשר לא שת לבו לערוך שם דיני התפילין והמזוזה. וטעם לזה הענין האחרון כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (מנחות פ"ד א') לפי שהיו דיני תפילין ומזזת ענינים ידועים ונהוגים ביד כל אדם ולא היה דבר נפלא מהם, ובדבר דיני כתיבת הספרים כתב הרז"ף שההלכות ההן הגיעו אל הכותבים והסופרים, המה החכמים והמורים אשר מעולם ואשר שקדו על מעשה הכתב בדברי קדש והיו נערכות ומסודרות בידם ולכן לא באו בסדר ר' יהודה הנשיא. (דרכי המשנה צד ש"ב). ואולי שם "מס' סופרים" מורה על ענין זה ואיננו מוסב על עניני הכתיבה (של סופרים) הנכללים בה לבד, כי אם פירושו "מסכת של כותבים וסופרים" כלומר ההלכות אשר הן בידם למשמרת ללמדם המעשה אשר יעשון והדרך ילכו בה בתיקון הספרים, ושם אלה המגלות של סופרים הושם גם לראש המסכת אשר לפנינו. כי היא שאבה ממקור נאמן ההלכות והאסיפות הישנות ההן.

ויתכן שאלה הסופרים והחכמים הבאים אחריהם ספחו גם את המסורת אשר היתה ליתד נאמן, אל דיני ועניני מלאכת הספרים, והמסורה הישנה נחלת הקדמונים היא. ולדעתי המאמר "נקראו סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה" "שעשו את התורה ספורות" אשר פרשוהו בשיטות שונות (ירושלמי שקלים ה' א'; בבלי קידושין ל' א') מוסב גם על מעשה המסורה הישנה לשום במספר צבא השינויים כמו "עשר נקודות בתורה" (פ"ו ה"ג) אחד עשר היא (שם ה"ד) שלשה לא וקוראין לו (שם ה"ה) ה' מקראות בתורה אין להם הכרע (יומא נ"ב א') עשרה קלין וחמורין שבתורה (ב"ר פ' צ"ב), וגם ההלכה הרגילה בזה לדעת ספורות כמאמר הירושלמי, וכמתכונתה עשתה אחרי כן גם המסורה הנרחבה והחדשה להרבות במספר ובמנין על כל דיבור ואמירה.

ויען כי החכם הכותב והמורה בערי ישראל בימי האחרונים הוא היה גם מסדר התפלות והעומד על ימין הקוראים בתורה ונקרא ג"כ "ספרא" (פי"ב ה"ד) גם זאת המחלקה השלישית מן המסכת איננה מוזרה מן הענין אשר נקראה המסכת עליו; והאריכו בעניני קריאת ס"ת והתפלות ובפרט בראש חדש בחנוכה ובפורים (פ' י"ח—כ"א) לפי שבימים האלו ימי המעשה ומותרין במלאכה שטו העם ולא הרגילו במנהגיהם כאשר ידעו מנהגי ימי מועד ותפלותיהם והכניסו מטעם זה גם דיני צום החמישי וברכות חתנים ואבלים (פ' י"ח י"ט) ואולי שהאריכו גם מטעם אחר בר"ח לפי שהקראים בעלי מקרא חלקו על קביעתו לפי חשבון העבור, וגם ימי החנוכה אשר לא באו בכתובים לא האירו נתיבותיהם והכניסו גם סדר הפורים הדומה להם בערך הזכרת הנס לבאר דברי הצומות וזעקתם כמנהג.

ראיתי שאף שהראשונים פה אחד לפרקים שלפנינו "מסכת סופרים יקראו, הרב אב"ד בס' האשכול בשם "הלכות סופרים" הזכירם (דף נ"ב ודף ע"ג) והאמת ששני השמות ענין אחד למגלות כאלה והמסכת היא קיבוץ ההלכות

(ראה הקדמת תיו"ט) וכן בתלמוד קיבוץ דיני דרך ארץ פעם "מסכת דרך ארץ" ופעם "הלכות דרך ארץ" קראו.

ובטרם אכלה לדבר את שם אבותי היקרים אשא על שפתי לקדושים אשר בארץ היו כל חפצי בם. הם נהלוני על דרכי התורה והמצוה, הם הביאוני אל מבועי האמת והדעת, הם הרהיבו בנפשי עז לעמד לשרת להורות לעם חקי יי' ומשפטיו עם ישראל אאמו"ר הרב הצדיק רבי משה ליב הכהן מיללער זצ"ל, שהיה אב"ד בעיר שטייניץ וא"מ החסודה מ' גיטל ע"ה בת הרב ר' אליעזר צירקוס זצ"ל שהיה רב"ד בעיר פרוסטיץ. לשמם ולזכרם תאות נפש.

ולך יי' חסד כי הבאתני עד הלום! אתה תמכת גורלי! האירה עיני! נא אל תעזבני בקראי אליך בכל לבב!

וויען ט"ו תמוז תרל"ח.

יואל הכהן מיללער.

מסכת סופרים

פרק ראשון Cap. I.

1 **א.** אין כותבין [1] ספרים [2] (סת"ם) לא על עורות בהמה טמאה
ולא על עורות חיה טמאה ולא תופרין [3] (נתפרין) בגידן ולא כורכין
בשערן [א] והלכה למשה מסיני [4] שכותבין על עורות בהמה טהורה ועל
עורות חיה טהורה ותופרין [בגידן] וכורכין [5] בשערן והלכה למשה
מסיני שמסרגלין בקנה [6] וכותבין על העור בדיו [7] [ב] שהוא סמוך לו
2 מן המקרא ואני כותב על הספר בדיו (ירמיה ל"ו י"ח). **ב.** שאל [8]
[ג] [ביתוסי] אחד [9] את ר' יהושע הגרסי [10] מפני מה כותבין על עורות
נבלות [11] (וטרפות) א"ל אמשל לך משל להד לשני בני אדם שנתחייבו
(הריגה) [(מיתה)] למלך [12] אחד הרגו המלך וא' הרגו ספקלטור [13] אי
זה מהן משובח [14] (חשוב) זה שהרגו מלך א"ל אם כן יהא מותר
באכילה הרי הוא אומר לא תאכלו כל נבלה (דברים י"ד כ"א) הכתוב
אמרה (אסרה) אני מה אעשה לך מכאן [15] (ש) כותבין על עורות
הנבלות ועל עורות הטרפות [16] ואין חוששין שמא עורות לבובין הן.
3 **ג.** לוקחין עורות מכל מקום לספרים ולתפילין ולמזוזות [17] ואין חוששין
4 שמא עורות לבובין הן. [18] **ד.** [ד] כותבין על הקלף [19] במקום בשר
ועל הגויל במקום שער ואין רשאי לשנות (הל"מ) [20] שאם שינה בזה
5 ובזה אין קורין בו. **ה.** אין כותבין (לא) על גבי דפתרא [21] ולא ע"ג
נייר [22] המחוק (נייר) ולא בשחר [23] ולא בשיחור [24] ולא בקומום [25]
ולא בקנקנתום [26] ולא במי טריא [27] ואין נותנים קנקנתום [28] בדיו.
6 **ו.** אמר [ה] ר' יעקב משום ר' מאיר [29] שנותנים קנקנתום בדיו אמר
ר' יהודה היה ר' מאיר אומר כותבין תורה בקנקנתום חוץ מפ' סוטה

א) ירושלמי מגילה א'. ט'. ב) עיין מגלה י"ט; שאלתות ס"ס שמות. ג) שבת ק"ח.
ד) ירושלי' שם. ה) עירובין י"ג. סוטה כ'.

א"ר יעקב לא היה אומר כן אלא חוץ מפי סוטה [30] שבמקדש מפני
שהיא נמחקת א"ר שמעון בן אלעזר משום ר' מאיר שאמר משום ר'
7 ישמעאל שנותנין קנקנתום בדיו.] ז. (ו) אין כותבין לא עברית [31] ולא
ארמית [32] ולא מדית [33] ולא יונית [34] כתב בכל לשון בכל הכתובים [35]
8 (כתבים) לא יקרא בו עד שתהא כתובה אשורית. ח. (ז) ו מעשה [36]
[בחמשה זקנים] שכתבו לתלמי המלך את התורה יונית והיה (היום) אותו
יום קשה לישראל כיום [37] שעשו בו ישראל את העגל שלא היתה
9 התורה יכולה להתרגם כל צורכה. ט. (ח) ז שוב מעשה בתלמי המלך
שכנס שבעים [38] (ע"ב) זקנים והושיבם בע' (בע"ב) בתים ולא הודיע
להם על מה כנסם נכנס אצל כל אחד ואחד מהם אמר להם כתבו
לי תורת משה רבכם נתן הקב"ה (המקום) עצה בלב כל אחד ואחד
[מהם] והסכימו לדעת אחד וכתבו לו את התורה בפני עצמה וי"ג דבר
שינו בה [39] (ואלו הן) אלהים ברא בראשית (בראשית א' א) [40] ויאמר
אלהים אעשה אדם בצלם ובדמות (שם א' כ"ז) [41] ויכל בששי וישבות
בשביעי (שם ב' ב') [42] זכר ונקבה בראו (בראם) (שם ה' ב') [43] הבה ארדה
ואבלה שם שפתם (שם י"א ד) [44] ותשחק (ותצחק) שרה בקרוביה
לאמר (שם י"ח יג) [45] כי באפם הרגו שור וברצונם עקרו אבום (שם
מ"ט ו') [46] ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על נושא אדם
[בני אדם] (שמות ד' כ') [47] ומושב בני ישראל אשר ישבו בארץ מצרים
ובארץ כנען ובשאר ארצות שלשים שנה וארבע מאות שנה (שם י"ב
מ') [48] ואל זאטוטי בני ישראל לא שלח ידו (שם כ"ד י"א) [49] לא חמד
אחד מהם נשאתי (במדבר ט"ז ט"ו) [50] ואת צעירת הרגלים (דברים י"ז
ז') [51] אשר חלק יי אלהיך אותם להאיר לכל העמים תחת כל השמים
10 (שם ד' י"ט) [52] אשר לא צויתי לעבדם (שם י"ז ג') [53] י. (ט) אין ח כותבין
בזהב מעשה בתורתן של אלכסנדריים [54] (אלכסנדרום) שהיו כל אזכרות'
11 כתובות בזהב ובא מעשה לפני חכמים ואמרו תגנז. יא. (י) כל התורה
כלה עברית היא אלא [יש] דברים של תרגום [55] [וה"ק כל הדברים]
של עברית אל יכתוב תרגום והדברים של תרגום אל יהפכם [56] [עברית
כגון יגר גל שהדותא עד [57] (יגר שהדותא גל עד) [וחביריו] וי"א לא
דברו אלא על שהדותא וגל עד שהם שתי לשונות (של) עברית ותרגום
ט עברית [58] שכתבו תרגום ותרגום שכתבו עברית לא יקרא בו ואי זהו

ו) ע' סוף מגלת תענית. ז) מגלה ט'. ע' ירושלמי שם. ח) ע' שבת קג: ט) ע' ידים
פ"ד ה.

תרגום כגון יגר שהדותא וחבריו. י האזינו שעשאו שירה [59]) שירה
שעשאה האזינו רצוף [60]) שעשאו מסורג מסורג שעשאו רצוף או שעשה
12 [את] המסורג שלא כהלכתו אל יקרא בו. יב. (יא) יא גמר את הספר
כלו [61]) (כל הדף) ושייר בו פחות [מדף] מסרגו ועושה אותו דף קטן
13 בפני עצמו ואינו נמנע. יג. (יב) יב יריעה [62]) של ששה חולקין אותה
לשנים ושל חמשה אין חולקין אותה שמא יעשה אחד שנים ואחד
שלשה [(ואינו [63]) רשאי לכתוב אא״כ סרגל כתב יריעה שאינה מסורגלת
14 פסולה)] ואינו [64]) רשאי לכתוב אא״כ יודע לקרות [(ובקי)]. יד. (יג) יג
ס״ת [65]) שכתבו מין [66]) (צדוקי) או (מסור) [67]) משומד [68]) (אשה) [69])
(ממזר) [70]) או גר או עבד או חרש [71]) ושוטה וקטן אל יקרא בו זה
הכלל כל המוציא את הרבים ידי חובתן אף כתבן מוציא את הרבים
ידי חובתן [72]) [(וכל מי שאינו מוציא את הרבים ידי חובתן אינו מוציא
15 וכו')]. טו. (יד) פתוחה [73]) שעשאה סתומה סתומה שעשאה פתוחה
הרי זה יגנז יד אי זו היא פתוחה [74]) כל שלא התחיל בראש השיטה
ואי זו היא סתומה כל שהניח מבאמצע (באמצע) השיטה וכמה יניח
בראש השיטה ותהא נקראת פתוחה כדי לכתוב [75]) שם של שלש
אותיות וכמה יניח באמצע השיטה ותהא נקראת סתומה כדי לכתוב
שם של ג' אותיות גמר את הפרשה בסוף הדף ישייר [76]) (צריך לשייר)
שיטה אחת למעלה ואם שייר מלמטה כדי לכתוב שם של ג' אותיות
מתחיל מלמעלה.

סליק פרקא.

Cap. II. פרק ב

1 א. א מניחין בין שם [1]) לשם כדי שיהיו ניכרין ובאותיות כדי
שלא יהו מעורבבין (מעורבין) אם ערב את האותיות או שהפסיק
2 באמצע השם אל יקרא בו. ב. ב מניחין [2]) בין שיטה לשיטה כמלוא
שיטה ובין תיבה לתיבה כמלוא אות ובין אות לאות כמלוא שער בין
דף לדף כמלוא גודל עשה סוף הדף לתחלתו [3]) פסול ערב את
3 האותיות [4]) או שהפסיק באמצע השם אל יקרא בו. ג. ג מניחין בין

י) עי' שבת קג: ספרי ואתחנן. יא) מנחות ל. יב) עי' מנחות שם. יג) גיטין מה: מנחות מב: יד) עי' ירושלמי שם. ספרי שם. א) ירושלמי ברכות ב' ב'; ירושי' מגלה א' ט'. ב) ירושלמי שם. מנחות ל. ג) עי' מנחות שם.

דף לדף [5] שם בן ארבע אותיות אל יכתוב שתים בסוף הדף ושתים
בין דף לדף אבל לא משם קטן ואם היה שם קטן בפני עצמו של ג׳
4 אותיות אסור. ד. [ד] מניחין [6] בין דף לדף בתורה ריוח שני אצבעות
ובחומשין ובנביאים ריוח גודל אחד מניחין מלמטה בתורה ריוח [7]
טפח ומלמעלן שני חולקין בטפח ובנביאים ובחומשין [8] שלש אצבעות
מלמטן שנים מלמעלן כן וכן (כאן וכאן) אם רצה להוסיף יוסיף ובלבד
שלא יהו [(בין זה לזה הרווחות)] [זה לזה] הרוחות מרובין מן הכתב.
[ה.] מניחין בין ספר לספר בתורה ריוח ארבעה שיטין (ובנביאים שלש
5 שיטין) ובנביא של תרי עשר שלש שיטין. ה. [ו] [ה] גמר [9] כל הספרים
ושייר בו דף אחד עושה יריעה אחת קטנה ואינו נמנע [ז] [ו] מניחין
בסוף הדף כדי הקיפו [10] (עושה עמוד בסוף הספר כדי להקיפו) (עושה
עמוד בסוף הספר בתחלה כדי להקיפו) ואינו צריך לעשות כן בתחלתו
ולתורה מכאן ומכאן לפיכך גוללין את הספר בתחלתו [11] (לתחלתו)
ולתורה באמצעיתה (לאמצעיתה) ואין [12] פותחין (פוחתין) את התורה
6 ביריעה (מאורכו) [ואורכו] של תורה ששה טפחים [13] [טפחיים]. ו. [ז] אין
[14] פותחין ביריעה פחות מג׳ דפין ואין מוסיפין על שמונה אבל
בשיטין נתנו (בהם) טעם [15] במסעות מ״ב [16] (מ״ח) וברבבות של
ישראל ששים ובזקנים [17] (של ישראל) ע״ב ותוכחות של משנה תורה
צ״ח הכל לפי הכתוב (הכתב) במסעות שנאמר ויכתוב משה את
מוצאיהם למסעיהם (במדבר ל״ג. ב׳) ברבבות ישראל שנאמר כתב
לך וכו׳ (שמות ל״ד כ״ז) [18] [(וסמיך ליה)] ואת ישראל מה ישראל בששים
רבוא אף שיטה של תורה בששים (רבוא) בזקנים ע״ב שנאמר אספה
לי שבעים איש וישארו שני אנשים במחנה והמה בכתובים (במדבר י״א.
כ״ו) [19] (ע״ב) בתוכחות צ״ח שנאמ׳ אם לא תשמור לעשות את כל דברי
התורה הזאת הכתובים (דברים כ״ח נ״ח) ובקלפים לא נתנו שיעור אלא
7 כל מה שהוא רוצה מוסיף ובלבד שלא יפחות משלשה דפין. ז. [ח] יריעה
[20] שבלה לא יטול שנים ויחזיר שנים אלא נוטל שלשה ויחזיר שלשה
8 ומה שהוא מחזיר [מחזיר] כמדת הכתוב הראשון. ח. [ט] שיעור [21] הדף
כדי שיהא רואהו ובקטן לא יפחות מטפח ר׳ יוסי בר׳ יודה (יודן)
9 אומר לא יפחות מג׳ אצבעות. ט. [י] לא יעשה [22] חצי ארכו [יתר] על

ד) ירושלי׳ מגלי׳ שם. מנחות שם. ה) מנחות שם. ו) ירושלמי מגלה שם; ב״ב י״ג. י״ד. ז) ירושלמי שם. ח) ע׳ בה״ג ה׳ סופרים. ט) ע׳ מנחות שם. י) ע׳ ב״ב שם.

רחבו ולא רחבו יתר על חצי ארכו אבל ממצעו (מאמצעו) הוא ועושה
10 אותו מן המובחר. י. [י] לא יעשה חצי גויל וחצי קלפים אבל עושה
חצי גויל וחצי צבאים קלפים (אע״פ) [23] מפני שאינו מן המובחר.
11 יא. אין דובקין בדבק ולא כותבין ע״ג מטלית ולא תופרין במקום
הכתב אמר ר׳ שמעון בן אלעזר משום ר׳ מאיר [יא] שדובקין בדבק
וכותבין על המטלית אבל אין תופרין (כותבין) במקום הכתב [24]
12 מבפנים אלא מבחוץ. יב. [יב] והתופר [25] צריך שיהא משייר מלמעלן
ומלמטן כדי שלא יקרע ומאחו[26] ליה מאחייה (ומחו ליה אמוחא) מלמטה
למעלה ומלמעלה למטה הלכה [27] למשה מסיני ס״ת [(ספר)] שנקרע
[מבחוץ] תולה עליו מטלית מבחוץ. כל האותיות הכפולות [28] בא״ב
כותב את הראשונים בתחלת התיבה ובאמצע התיבה ואת האחרונים
בסוף אם שינה פסל וספר [29] שנקרע תולה עליה מטלית מבפנים ולא
מבחוץ [(מבחוץ ולא מבפנים)].

סליק פרקא הלכות י״ב.

Cap. III. פרק ג

1 א. [א] עושה [1] אדם תורה ונביאים כאחד דברי רבי יהודה
2 וחכמים אומרים תורה בפני עצמן (עצמו) ונביאים בפני (עצמו). ב. [ב] לא
יניח בין נביא לנביא כשם שמניח בין ספר לספר בתורה אבל נותן
הוא לזה ריוח בפני עצמו [2] ולזה ריוח בפני עצמו ומתחיל מלמעלן
3 ג. אין [ג] עושין תורה חומשין כשם שהם [3] מפורדים (כשהן מפוזרין)
תורה [חמשה] חומשין מקובצין (מקופצין) שאין מורידין [4] מקדושה
חמורה לקדושה קלה אבל עושין חומשין תורה אימתי בזמן שמדתן
4 ושמתן שוים (שוה). ד. אין עושין שני חמשין כאחד ולא חמש ומחצה
5 כאחד אבל אם הוא עתיד להוסיף עליהם [הרי זה] מותר. ה. [ד] מעשה
בביתוס [5] בן זונין שהיו לו שמנה נביאים [6] מדובקים כאחת על פי
ר׳ אלעזר בן עזריה וי״א לא היו לו כי אם כל אחד ואחד בפני עצמו
ושוב מעשה באדם אחד שהביא לפני חכמים תורה נביאים וכתובים

יא) ירושלמי שם. יב) ע׳ ירושלמי שם. יג) ירושלמי שם. א) ע׳ ירושלמי מגלה ג׳ א׳; ב״ב יג: ב) ב״ב שם. ירושלמי מגלי א׳ ט׳. ג) ירושלי שם ג׳ א. ד) ב״ב י״ג:

6 מדובקים כאחד.[7] ו. בד"א בדופתר[8] (בדפתרא) אבל בגליון תורה
7 בפני עצמה ונביאים בפני עצמן. ז. ספר שפסקו[9] שניקד [(או שניקד)]
ראשי פסוקים שבו אל יקרא בו גלפו[10] (גרפו) [(גלעו)] או שעירב
8 בו את האות אל יקרא בו. ח. ספר שמחק (שנמחק)[11] אל יכתוב בו
ר' שמעון בן אלעזר אומר אם היה בבואה שלו [(שלו)] ניכרית ה"ז
9 מותר. ט. ספר שנמחק[12] בו שטה אחת על פני כלו אסור נמחק בו
רובו ומיעוטו קיים מותר ספר שיש בו טעות[13] אל יקרא בו ה וכמה
יהא בו (אחד) אחת אחת בדף דברי ר' יודה רשב"ג אומר אפילו שלשה
10 בדף [אחת] אל יקרא בו. י. אין פותחין[14] (פוחתין) בתורה יתר
(פחות) מג' דפין אבל עושה עשרה כאחת[15] [(קורין י' באחת)] (קורין
באחד) ואין נמנעים [דמצוה][16] (ומצוה) בגדול לגוללו י הגולל ס"ת
גולל כנגד התפר אבל לא כנגד היריעה (ס"ת לא יהדקנו מתוכו אבל
מהדקו מבחוץ)[17] המחזיק לא יחזיקנו מתוכו אבל מהדקו מאחריו
ז והנותן[18] ס"ת לחברו אל יתנהו לו (לא יתנהו) אלא בימין והמקבלו
לא יקבלו (והמקבל לא יקבלנו) אלא בימין שכן נתינתה מהר (בהר)
סיני שנא' מימינו אש דת למו (דברים ל"ג ב') ה א"ר שפטאי [(שפטיה)]
א"ר יוחנן [הניפח] הקורא בלא נעימה[19] והשונה בלא זמירה עליו
הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חקים לא טובים (יחזקאל כ' כ"ה).
11 יא. לא יניח (כותבין) ט[20] כותב דיו בקולמוס ע"ג הכתב ולא יאחז
בכפלים[21] [(בקלפים)] ויתירם ולא יאחז [בכפלים] ויוציא הכתב מבחוץ
ולא יוציאנו מתוכו ויחיצנו[22] (ויחלצנו) וכולם במגיהי ספרים מותר
לא ישמיט אדם ס"ת מחיקו ויחצנו בו (ויחלצנו) שנוהג בו דרך בזיון
ולא יתננו ע"ג ארכובותיו ויתן אצילין (אצילו)[23] עליו ויהא קורא בו
12 כדברי ר' נחמיה. יב. לא יתננו[24] ע"ג הכסא ויהא תלוי וקורא כשם
שקוראין בשטרות שאין נוהגין בזיון בספרים אלא אוחז בידו (בידיו)
באימה וקורא בו. י אין זורקין[25] ספרים ממקום למקום ואין נוהגין
13 בהם דרך בזיון. יג. יא לא יתננו[26] ע"ג המטה ולא במרגלות המטה
ולא תחת המטה ולא ישב אדם ע"ג המטה והספר עליה מעשה ברבי
אליעזר שישב לו ע"ג המטה (וספר) וס"ת עליה ועמד דומה כמי
שנשכו נחש שנא' את שבתותי תשמורו[27] ומקדשי תיראו (ויקרא י"ט ל')

ה) ע' ירושלי' מגלי' א' ט' מנחות כט: ו) מגלה לב. ז) ע' מגלה שם. ע' בה"ג סופרי'. ח) מגלה שם. ט) ע' בה"ג. י) ע' עירובין צח. יא) ירושלמי ברכות ג' ו'. ע' מנחות לב.

לא יב מן השבתות (אני ירא) אתה מתיירא אלא ממי שפקד עליהם
לא את המקדש אני ירא אלא ממי שפקד עליו שנאמ׳ את שבתותי
תשמורו ומקדשי תיראו חייב אדם לעשות [28]) [סוכה נאה] וציצית נאה
ומזוזות נאות ויכתוב לו ס״ת נאה בדיו נאה ובקולמוס (נאה) ובלבלרין
נאים ובקלפים נאים ובעורות צבועין ויעטיפנו בשיראין נאים שנא׳
זה אלי ואנוהו (שמות ט״ו ב׳) עשה (לפניו) מצות נאות כדברי ר׳ ישמעאל
ר׳ עקיבה אומר הרבות בנאות שלו אבא שאול אומר הדמה לו מה
14 הוא חנון ורחום אף אתה חנון ורחום. יד. יג אין נוהגין [29]) בזיון
באוכלין ואין זורקין אוכלין ממקום למקום לא ישב אדם ע״ג קופה
מלאה תמרים וגרוגרות אבל ישב אדם ע״ג קופה מלאה קטניות או
ע״ג עגול של דבלה מפני שמנהגו בכך (שנהגו כן) יד אין סומכין
[30]) [באוכלין] ואין מכסין באוכלין ואין אוכלים אוכלין באוכלין אלא א״כ
[היו] ראויין לאכילה ר׳ אליעזר בן יעקב אומר כל [אוכל] שיש לו יד
ועוקץ מותר לכסות בו (רשב״ג או׳ כל שגמרו בידי [(אדם)] אחרים
מותר לכסות בו רשב״ג או׳ כל אוכל שיש לו שומר מותר לכסות בו)
טו והכותב [31]) (בספרים) ספרים לא יהפוך מגלה עליה שנוהגים בהם
15 דרך בזיון. טו. [32]) אם סיים כל הספר ושייר בו דף אחד עושה [אותה]
יריעה קטנה בפני עצמה ואינו נמנע [33]) אין מכסין באוכלין ר׳ (ר״מ) אומר
כל שיש לו קליפה מותר לכסות בו ר׳ יהודה או׳ כל שיש לו יד או
16 עוקץ מותר לכסות בו. טז. אין אוכלים אוכלין באוכל אלא א״כ
היה אוכלו (אכלן) בבת אחת טז וספר [34]) שאין עליו מפה הופכו על
הכתב א״ר יוחנן [35]) כל יז האוחז ס״ת ערום נקבר ערום (נקבר ערום
ס״ד אלא נקבר ערום) בלא אותה מצוה.

סליק פרקא והלכותיו י״ו.

פרק ד Cap. IV.

1 א. א אלו שמות [1]) שאין נמחקין [2]) הכותב [3]) אלף למד [4]) אלף
דלת [5]) יוד הא [6]) שדי [7]) צבאות [8]) אהיה [9]) אשר אהיה ר׳ יוסי אומר

יב) ת״כ קדושים. יבמות ו׳: יג) ברכות נ׳: יד) ע׳ ברכות שם, דרך ארץ פ״ט.
טו) ע׳ עירובין צח: טז) ירושלמי עירובין י ג׳. יז) מגלה לב. א) ירושלמי מגלי א׳. ט׳
עיין שבועי׳ ל״ה.

צבאות חול אמר רבי שמעון בן אלעזר של בית חגירה[10] (אגודה)
היו כותבין בירושלים והיו מוחקין צבאות שהיו נוהגין בו חול שנא׳
2 ופקדו שרי צבאות בראש העם (דברים כ. ט) ב. [ב] הכותב אלף למד
[11] מארבע אותיות יוד הא[12] מד׳ אותיות אין נמחקין מפני שיש שמות
כיוצא בהן, שין ודלת משדי צבאו[13] (צבא) מצבאות אלף הא מאהיה
3 הרי אלו נמחקין מפני שאין שמות כיוצא בהן. ג. כל האותיות
המשמשות לשם[14] בין מלפניו בין מלאחריו הרי אלו נמחקין מלפניו
כיי׳ כ׳ נמחק ליי׳ ל׳ נמחק ויי׳ ואו נמחק שיי׳ שין נמחק היי׳ הא נמחק
מיי׳ מ׳ נמחק (בה׳ כה׳ לה׳ וה׳ בכ״לו הרי אלו נמחקין וכיוצא בהן)
ומלאחריו אלהינו נו נמחק אלהיהם הם נמחק אלהיכם כם נמחק
(אלהינו אלהיכם אלהיהם נו כם הם אלו נמחקין וכיוצא בהם) וי״א
4 אלהיכם כם אינו נמחק. ד. וכל השמות[15] (שמות) ההדיוטות
שאותיותיהם כאותיות (אותיות) השם הרי אלו נמחקין. כי יודע[16]
אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים (בראשית
ג, ה) הראשון קודש והשני חול. [דאברהם השם מכנים בהם.] כי יי
אלהיכם הוא אלהי האלהים[17] (דברים י׳ יז.) הראשון קודש והשני
5 חול. ה. ואדני האדנים (שם) הראשון קודש והשני חול אלהי אברהם
[18] (בראשית לא, נג) קדש ואלהי נחור (שם) חול (אלהי אביהם) (שם)
[ואלהי אביכם] (שם כ״ט) חול אלהים לא תקלל[19] (שמות כ״ב כ״ז)
משמש קודש וחול ר׳ ישמעאל (ר׳ שמעון) אומר קודש (שנאמ׳[20]
כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים (בראש׳ ל״ג י׳.) ה״ז חול מחנה
אלהים זה (שם ל״ב ג׳) ה״ז קודש [נשיא אלהים אתה[21] (שם כ״ג ו׳)
6 הרי זה קדש]. ו. [ג] כל השמות האמורים באברהם קדש חוץ מאחד
שהוא חול ואי זהו (שנא׳) ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך (שם
י״ח, ג׳) וי״א כאשר התעו אתי אלהים (כ׳, י״ג)[22] ר׳ חנניה (חנינא אחיו)
7 בן אחיו של ר׳ יהושע א׳ קדש שאלולי אלהים כבר התעו אתי. ז. [ד] כל
השמות האמורין בלוט[23] חול חוץ מן האחרון ויאמר לוט אליהם
אל נא אדני (י״ט, יח.) כל השמות[24] האמורים במיכה חול ר׳ יוסי
אומר ביוד הא קדש אלף למד חול חוץ מבית האלהים אשר בשילה
(שופטים י״ח, לא) וכל שמות האמורים בנבות[25] קדש חוץ מאחד
ברך נבות אלהים ומלך. (מלכים א׳, כ״א, י״ג) כל השמות[26] האמורים

ב) שם. ג) בבלי וירושלמי שם: ד) שם.

בגבעת בנימין ר׳ אליעזר או׳ חול ר׳ יהושע או׳ קדש א״ל ר׳ אליעזר
וכי האיך יכול איפשר שהמקום מבטיח ואינו עושה (א״ל) ר׳ יהושע
8 [אומר] המקום דבר (כבר) מבטיח ועושה. ח. אספרה[27] אל חק
[אדני] (תהלים ב׳ ז׳) הרי זה קדש וחכמים אומרים הרי זה חול אל
אלהים בציון (שם פ״ד ה׳) הראשון חול והשני קדש להלוך אל אל במשפט
(איוב ל״ה, כ״ג) הראשון חול והשני קדש. עמנו אל ועמנואל[28] (ישעי׳ ז׳ י״ד)
הראשון חול והשני קדש הראשון נחלק והאחרון אינו נחלק (הראשון
9 נחלק והשני קודש) [(האחרון נחלק והראשון אינו נחלק.)] ט. [ויהי[29]
כאשר התעו אתי] ומי אל כמוך[30] (מיכה ז׳ י״ח) הראשון חול והאחרון
קדש תאשם שומרון כי מרתה באלהיה.[31] (הושע י״ד א׳) ה״ז קדש ר׳
נתן אומר משטמה בבית אלהיו (שם ט׳, ח׳) הרי זה קדש ואתה באלהיך
תשוב (שם י״ב, ז׳.) ה״ז קדש. אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט
(תהלים פ״ב א.) משמש קודש וחול יסגירנו אל אל עויל (איוב ט״ז י״א)
הראשון קודש והשני חול כי אל אל האמר נשאתי[32] (שם ל״ד ל״א)
הראשון חול והשני קודש א״ר אלעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי ואל יהי
מקום לזעקתי (שם י״ו י״ח) יש לאל ידי.[33] (בראשי׳ ל״א כ״ט) ואין לאל ידך
(דברי׳ כ״ח ל״ב) בהיות לאל ידך (משלי ג׳ כ״ז) אל ומתי (אל מותי) כלם
חול ואלהים אמר לבהלני[34] (ד״ה ב׳ ל״ה כ״א) קדש חדל לך מאלהים אשר
עמי (שם) קדש דברי (כדברי) ר׳ יוסי בר׳ יהודה אלהים זדים קמו עלי
(תהלים פ״ו י״ד) קדש אלא שהקורא צריך להיות קורא ומפסיק (שיהא
מפסיק בקריאתו) אלהים זדים קמו עלי ה אבל[35] חנון ורחום מלך
מלכים מרומם גדול ונורא עליון צדיק וישר חסיד תמים גבור הרי אלו
נמחקין. ו והמקלל[36] בהם עצמו וחברו חייב גויים[37] ומתים (א׳ חייב)
חייב אחד ז דיין[38] ונשיא חייב שתים וי״א על הנשיא חייב שלש
והמקלל ח בהם אביו ואמו[39] ושם [(בשם)] המיוחד הרי זה טעון סקילה
ועל הכנויין הרי הוא באזהרה.

סליק פרקא הלכות ט׳.

פרק ה Cap. V.

1 א. הכותב[1] שם (של) שני שמות של קדש מקיים את הראשון[2]
מעכב את האחרון ר׳ יודה אומר אם היה האחרון בסוף הדף מעכב

ה) שבועי׳ ל״ה. עיין ירושלמי שם. ו) משנה שבועות ד׳ י׳. ז) ע׳ מכילתי משפטים, ת״כ קדושים סנהדרין פ״ה: ח) שבועות ל״ו.

את הראשון מקיים את האחרון (אם הראשון בסוף הדף מעכב את
הראשון ומקיים את האחרון) שני שמות של חול [3]) מקיים את הראשון
ומוחק את האחרון ר' יהודה אומר אם היה אחרון בראש הדף מוחק
את הראשון ומקיים את האחרון (אם היה הראשון בראש הדף מוחק
2 את הראשון ומקיים את האחרון). ב. הכותב יהודה [4]) וטעה ולא נתן
בו דלת יתלנו מלמעלה את השם וכותב יהודה עושה דלת הא
ומוחק הא (האחרון) היה צריך לכתוב יהודה ונתכוון וכתב השם
אע"פ שכתב בו דלית (אע"פ שלא כתב בו דלת) מעכבו וכותב
3 יהודה אחר. ג. א היה [5]) צריך לכתוב את השם ונתכוון לכתוב
יהודה ולא כתב בו דלת מוחקו וכותב השם ר' יהודה אומר מעביר
4 עליו את הקולמוס ומקדשו אמרו לו אין (דין) זה מן המובחר. ד. הכותב
את השם וטעה [6]) אות אחת יתלנו מלמעלה ב ר' שמעון שזורי
אומר שם כלו תולין אות אחד ממנו אין תולין טעה את כל השם
יתלנו בין השיטים דברי ר' יהודה ר' מאיר אומר מוחק משלפניו וכותב
את השם על מה שמחק ר' שמעון בן אלעזר אומר בשמו אין תולין
(אלא) את השם [7]) ואין כותבין את האזכרה [8]) על מקום הגרד (הגרר)
5 ר' חנניה בן עקשיה (עקביה) אומר יגנז את כל היריעה. ה. טעה
יסגירנו אל אל [9]) עויל (איוב ט"ז, י') מקיים את הראשון ומקיים (ומעכב)
6 את האחרון. ו. ג הכותב את השם [10]) אפי' המלך שואל בשלומו לא
ישיבנו היה כותב שנים ושלשה שמות כאחד מפסיק ביניהם [ומשיב]
ד הטובל [11]) את הקולמוס לא יתחיל מאותות השם (אותיות השי') אלא
מתחיל מאותו (מאות) שלפניו המוחק ה אות [12]) אחת מן השם עובר
בל"ת א"ר שמעון [(ישמעאל)] לכך נאמר ואבדתם את שמם מן המקום
7 ההוא לא תעשון כן לי"י אלהיכם (דברים י"ב, ג'). ז. ו אבל הדיו
ששטפה [13]) (שנטפה) על גבי הכתב מותר למחקו שלא היתה כוונתו
8 אלא לתקן. ח. הטועה את השיטה אינו תולה [14]) (אלא) מנגד השיטה
(השיטין) אלא הטעות גורר אחת וכותב שתים (או) שתים [שלש] כותב
9 שלש ובלבד שלא יגרור שלש. ט. ז אין כותבין [15]) (עושין) שמע הלל
מגלה לתינוקת ר' יהודה מתיר מן בראשית עד המבול מן ויקרא עד
ויהי ביום השמיני ושאר כל הספרים אסור אם עתיד הוא להוסיף עליו

א) שבת ק"ד: גיטין כ. נ"ד: ב) מנחות ל': ג) ירושלמי ברכות ה' א. ע' תוספת' ברכות, ג'. ד) ע' בה"ג. סופרים. ה) ספרי ראה. ו) ע' בה"ג. ז) גיטין ס'. ע' תוספת' ידים ב',

10 הרי זה מותר. י. אלו שמות [16] ח הנחלקין בית אל בית און באר שבע
צפנת פענח פוטיפרע בן אוני ידיד יה הללו יה וחרה אף וחרה אפי [17]
ר' יוסי אומ' [18] אין נחלקין אבל הכל שוין שאין חולקין [19] עמיאל
11 עמינדב צוריאל צורישדי. יא. ט אלו שמות שאין נחלקין [20] ישראל
12 [ראובן] געתם פוטיפר נבוכדנצר (עמיאל) צוריאל צורישדי. יב. י הכותב
את השם [21] על בשרו לא ירחץ ולא יסוך ר' יוסי מתיר ובלבד שלא
13 ישפשף. יג. יא [הכותב את השם] על קרן הפרה [22] ועל כרעי המטה
14 גורדו (גוררו) וגונזו על האבן שומטה וגונזה. יד. ספר [23] שחותך התפר
שלו אחת חוזר ויתפור שנית חוזר ויתפור שלישית אל יתפור [24] המחתך
בספרים (חדשים) מותר בישנים [(אסור)] יב מקק [25] הספרים מקק התפילין
15 מקק מטפחות הספרים הרי אלו יגנזו. טו. יג מעשה [26] ברי חלפתא
שהלך לפני ר"ג ומצאו (יושב) על שולחנו ובידו [27] תרגום של איוב
והיה קורא בו [28] א"ל רבי תרשיני לומר מה שראו עיני א"ל אמור צופה
הייתי ברבן גמליאל הזקן אבי אביך (אמך) שהיה יושב על גבי (גב)
הבנין בהר הבית והביאו לפניו תרגום של איוב ואמר לבנאי (לבנו)
סלק את השורה ושקע זה תחתיו א"ר [29] שתי תשובות בדבר אחד
טיט בהר הבית מנין [ועוד] [30] שאינו רשאי לאבדם ביד אבל לא יניחם
במקום הטינה (הטינוף) אלא במקום התורפה והם מתאבדין (מרקיבין)
16 מאליהן. טז. יד המשאיל ס"ת לחבירו אינו רשאי להשאילה לאחר
אם [31] יודע לקרות (קורא) בו אם בשביל לפתחו הרי זה אסור סמכוס
אמר חדש גללו אחד לשלשים יום [ישן אחד לי"ב חדש וחכמים אומרים]
17 אחד חדש ואחד ישן אחד לי"ב חדש. יז. טו כל השלומות [32] האמורות
בשיר השירים קדש חוץ מאחד שהוא חול ואי זה זה מטתו שלשלמה
18 (שה"ש ג', ז') וי"א [(אף)] האלף לך שלמה (שם ח' י"ב). יח. טז כל מלכים [33]
(מלכיא) האמורים בדניאל חול חוץ מאחד שהוא קודש ואי זה זה
מלכא מלך מלכיא די אלה שמיא מלכותא חסנא ותקפא ויקרא יהב לך
(דניאל ב' ל"ז) וי"א [מראי] [34] חלמא לשנאיך ופשרה לעריך (שם ד', י"ז).

סליק פרקא הלכות י"ט.

ח) ירושלמי מגלה א' ט'. ט) שם. י) שבת קך: יא) ע' עירכין ו'. שבת ס"א: תוספ' מגלה ב'. יב) משנה שבת ט', ו'. יג) שבת קט"ו. ירושלמי ותוספתי כל כתבי. יד) ב"מ כ"ט: טו) שבועות לה: טז) שם.

פרק ו Cap. VI.

1 א. א הכותב צריך לעשות שיעור [(שיפור)][1] בפתיחה של ויהי
בנסוע הארון (במדבר י׳ ל״ה) מלמעלן[2] ומלמטן (מלמטה ומלמעלה) שהוא
2 ספר בפני עצמו וי״א שמקומו [3] בנסיעת דגלים. ב. הכותב צריך
לעשות שיפור (שיעור) בפתיחה של ויהי העם כמתאוננים (שם י״א א׳)
מלמעלן ומלמטן שהוא ספר בפני עצמו וי״א שמקומו בנסיעת [ה] דגלים.
3 ג. ב עשר [4] נקודות בתורה ישפוט יי׳ ביני וביניך [5] (בראשית ט״ז, ה׳)
יוד שביניך נקוד ויאמרו אליו איה [6] שרה אשתך (שם י״ח, ט׳) איו
(איה) נקוד ולא ידע בשכבה ובקומה [7] (שם י״ט ל״ג) ואו שבקומה נקוד
ויפול על צוארו וישקהו[8] (שם ל״ג ד׳) כלו נקוד וילכו אחיו לרעות את [9]
צאן (שם ל״ז י״ב) את נקוד כל פקודי הלוים אשר פקד משה ואהרן[10]
(במדבר ג׳ ל״ט) (אהרן) נקוד או בדרך רחקה [11] (שם ט׳ י׳) ה׳ נקוד
ונשים עד נפח אשר[12] עד (שם כ״א ל׳) ר׳ נקוד עשרון עשרון[13] (שם כ״ט
ט״ו) שבחג ביו״ט הראשון (ויו) שבעשרון השני נקוד הנסתרת ליי
אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד [14] עולם (דברים כ״ט כ״ח) [(לנו
4 ולבנינו כלו נקוד)] ע׳ שבעד נקוד. ד. ג אמר ריש לקיש שלשה
[15] ספרים נמצאו בעזרה ספר מעונה [(מעון)] וספר זעאטוטים (זאטוטי)
וספר היא באחד מצאו כתוב מעון [16] אלהי קדם ובשנים [מצאו]
כתוב מעונה אלהי קדם וקיימו שנים ובטלו אחד באחד מצאו כתוב
וישלח את זעאטוטי [17] (אל זאטוטי) בני ישראל ובשנים מצאו כתוב
וישלח את נערי בני ישראל וקיימו שנים ובטלו אחד באחד [מצאו]
כתוב אחד עשר הוא [18] ובשנים מצאו כתוב אחד עשר היא וקיימו
5 שנים ובטלו אחד. ה. ד שלשה לא [19] [כתובים בתורה] (כותבים)
בל״א וקרואים לו (וקוראים בל״ו) ואלו הם אשר לא כרעים ממעל [20]
6 אשר לא חמה [21] (אשר) אם לא [22] יגיד. ו. ואלו הם [23] של נביאים
[ושל] (ו) כתובים תרבו [24] חושי [25] הרבית [26] (אמר לו) [27] צרתם [28]
יקטלני [29] אחריש [30] כצפור [31] מרעהו [32] ה זרובבל [33] יוצרו [34] דעו [35]
7 אסף[36] (יאסוף) [(יאסף)] שם[37] ודברו. ז. ה (ענאל יניאל ובגרעון אלי שמע

א) ע׳ ספרי בהעלותך. שבת קט״ז. ב) ספרי בהעלותך, רבה במדבר ג׳, מסורה שם. אבר״נ ל״ד. ג) ירושלמי תענית ד׳ ב׳. אבות דר״נ שם. ד) מסורה ויקרא י״א. ה) מסורה דה״י א׳ ט׳.

השוטר) עואל[38]) יעאל ובגבעון[39]) העשתרתי[40]) אלישמע [41]) השוטר.[42])
8 ח. אלו [43]) [הם] קוראים ולא כותבים יבני [44]) פרת [45]) איש [46]) כן (בן) [47])
9 בניו [48]) צבאות [49]) באים [50]) [לה] [51]) (לא) אלי [52]) אלי. [53]) ט. וחילופן [54])
(וחילוף) כתובין [55]) ולא קרואין (קוראין) [ז] אמנון [56]) כאשר [57]) (באשר
במקום) [58]) גואל [59]) [נא[60]) אתנן] [61]) ידרך [62]) חמש. [63])

סליק פרקא הלכות ט׳.

פרק ז. Cap. VII.

1 א. אלו [א] כותבין [1]) חסר ואו (חסרון ויו וקוראין בויו) ויעלהו [2])
אמרו [3]) ויאמרו [4]) וידברו [5]) יקחו [6]) (ויקחו) ויתנוהו [7]) יאכלו [8]) (ואכלו)
יחדו [9]) (יחדיו) יחללו [10]) [(וחללוה)] ויעלו [11]) שמו [12]) [(שוי)] וקבלו [13])
חנניה [14]) (מלכיה) [ב] וחלופיהן [15]) רגלי [16]) שמטוה [17]) ויצוה [18]) נכחו[19])
שער העין [20]) [וישלון [21]) סובו [22]) הרף] [23]) ויקראו לו [24]) ויקהל [25]) תפס. [26])
2 ב. אלו (כותבין ולא קוראין) [ג] כתובין [27]) ה׳ ולא קרואין וארא [28])
ואבוא [29]) [(ואביא)] הארי דשמואל [30]) מוצא [31]) [(נמצא)] ותרא [32])
הזאת [33]) רע [34]) הרע [35]) בא [36]) ובא [37]) וקו [38]) (וקו) [קו] [39]) הרב[40]) (הרע)
אוהבי [41]) ורע [42]) יעש [43]) פקח [44]) אריאל [45]) צור [46]) [ד] וחילופיהן [47])
(וחילופן) וארבה [48]) הגגה [49]) (הגונה) והמה [50]) יהיה [51]) והיתה [52])
ונראה [53]) [הנה] (והמה יהיה) [54]) שתול [55]) גדליה [56]) ותעגבה [57]) המדה [58])
ואכבדה [59]) שלשה [60]) זממה [61]) (דממה) טעמה [62]) קומי [63]) זכור [64])
השיבנו [65]) הגדתה [66]) קללת [67]) שומרתה [68]) (שמתה) עשית [69]) נבהלה [70])
פיתוחיה[71]) (פתוחה) תזנותיה [72]) (מזנותיה) שבנה [73]) אגלה [74]) (אבלה)
3 שתה [75]) (שקטה) ויראה [76]). ג. [ה] אלו כותבין [77]) דבר אחד ושנים
קורין (וקוראין שנים) בא גד[78]) אשדת[79]) (אשתונן) מה לכם[80]) והנה הוא[81])
(באנחה) [מאש תם] [82]) מהן [83]) בנימין [84]) לבן (בן) ימיני [85]) חלכאים [86])
ישי מות [87]) לגאיונים [88]) (לגאיונים) מן הסערה[89]) (מן סערה) (מן
פרוצים) המפרוצים [90]) [ו] וחלופיהן [91]) בטוב [92]) מבנימין [93]) למרבה [94])
מהמערה [95]) מאתי [96]) מחרבותיהם [97]) מבת [98]) בינועם [99]) (כיענים).

ו) נדרים ל״ז: מסורה דברים א׳. ז) מסורה רות ג׳. א) מסורי׳ גדולי׳ מלכים א׳ א׳.
ב) מסורי׳ גדולי׳ מלכי׳ א׳ יב. ג) מסורי׳ סופ׳ אות ה׳. ד) שם. ה) מסורה דה״י א׳ כז.
ו) מסורה דה״י ב׳ ל״ד.

4 ד. יאלו [100] כותבין ווין (ויו) וקוראין יודין (יוד) אסורים [101] אבוגיל [102]
[לאביגיל] [103] אכיש (אנועך) [104] אולי [105] אושר [106] ארוצם [107] (אריצם)
בעוני [108] (ביד) בהליכתם [109] החפשית [110] (דרכי) התעיף [111] הכעיסני
(המכעיסנו) [112] הישר [113] הנתינים [114] (המכינים) ברזות [115] גול [116] דהוא [117]
הוצא [118] החרשות [119] הלחות [120] המביא [121] הבציר [122] אילינו [123] (אילני)
ושחצימה [124] (ושח עיניה) וצניף [125] ואליל [126] ותרמית [127] (וסום) ואתוקיה [128]
ותולין (ואתיקיפא ותילון) [129] יחיאל [130] והכינו [131] חקכה [132] (חוקיך) יציע [133]
יעיר [134] יעביר [135] יעיאל [136] (ועיאל) ינועון [137] יכסיומו [138] יכשלו [139]
לריב [140] לשור [141] ליש [142] לדיגים [143] לסיג [144] למשסתה (למשיסה) [145]
למעניתם [146] מיפעת [147] מנות (מניות) [148] נטויות [149] נוב [150] ניבי [151]
(נובי) פרישסים) נפישסים [152] שים [153] עשיות [154] עיפי [155] [עדיו] [156]
עפרין [157] עתודים [158] (תנינא) תציציר (צעידה׳) [159] צעירידהם [160] צפיעי [161]
(צעיפו) [(ענוי צית׳)].

סליק פרקא הלכות ד׳.

Cap. VIII. פרק ח

1 א. אלו הן חלופי [1] שירות תלים (תהלים) [הקרואים] [2] בשירת
שמואל. וידבר [3] [ומכף] [4] ומפלטי לי [5] אלי [6] [(אלהי)] צורי משגבי [7]
ומנוסי ומאויבי [8] כי אפפוני [9] משברי [10] נחלי [11] סבוני [12] (סבבוני)
אקרא [13] וישמע [14] ויתגעש [15] מוסדות השמים [16] וירא [17] וישת [18]
סכות [19] חשרת [20] בערו [21] גחלי ירעם מן שמים [22] (השמים) חצים [23]
[ברק] [24] ויהם [25] אפיקי ים [26] (מים) ויגלו [27] (בגערת) אפו [28] משנאי [29]
משען [30] ויוצא [31] אותי כצדקתי [32] (בצדקתי) (סור) אסור ממנה [33]
ואהיה [34] (לי) ואשתמרה [35] כצדקתי [36] כבורי [37] גבור [38] תתבר [39]
תתפל (ואת) [40] ועיניך [41] על רמים תשפיל ויי׳ [42] (ואלהי) באלהי [43]
מי אל מבלעדי [44] מעוזי [45] ויתר [46] ונחת [47] וענתך [48] תחתני [49]
ארדפה [50] ואשמידם [51] ואכלם [52] ואמחצם [53] יקומון [54] ויפלו [55]
ותזרני [56] תחתני [57] משנאי [58] אצמיתם [59] ישעו אל יי׳ [60] כעפר
ארץ [61] אדקם [62] (אריקם) ארקעם [63] ותפלטני [64] עמי [65] תשימני [66]

ז) מסורה סופי׳ אות י׳.

יתכחשו (ותחבשו) לי [67] לשמע [68] ויחגרו [69] ממסגרותיהם [70] צור [71]
מוריד [72] תחתני [73] ומוציאי [74] ומקמי [75] חמסים [76] יי ראשון [77] אזמר [78]
2 (אומר) מגדול [79] ב. א [ואלו [80] הן חלופי ישעיה הקרואין [81] במלכים]
[חלופי ישעיה מקרואים (הקוראים) במלכים] בארבע [82] חזקיה [83]
[וישלח [84] חזקיה תרתן] [85] רב סרים [מן [86] לכיש] אל המלך ירושלם [87]
ויעלו [88] ויבואו ויעמדו [89] ירושלם [90] ויקראו [91] אליהם [92] אמרתי [93]
עתה [94] לכי [95] תאמרון [96] בירושלם [97] את מלך [98] עתה [99] על
המקום [100] להשחיתו [101] על הארץ [102] בן חלקיהו [103] עמנו [104] אליהם [105]
העל [106] וידבר [107] דבר [108] [(מידו [109] לא תנתן את העיר הזאת מלך
אשור עד באי רבה)] ואלי שמע [(ואל תשמעו)] כי יסית [110] ההצל [111]
הנע ועוה [112] כי הצילו [113] הארצות [114] והחרישו העם [115] דברי
רבשקה [116] ושבנא [117] הנביא [118] [(קדמייה)] (קדמייתא) את כל דברי [119]
להם [120] ישעיה לארצו [121] אל תרהקה [122] הנה [123] יצא וישב [124] (את
אשר) [125] אשר בא [שחתו [126] אין [127] יי׳ אשר שלחו את הגויים ויקראם
לפני ויאמר ונתנו את אלהיהם] [(נא יי׳ אלהים)] שמעתי [128] אל קדוש [129]
(אמר לקדוש) מלאכיך [130] מבחור [131] ואבוא [132] [(ואבואה)] מלון [133]
זרים [134] מימי (למימי) [135] [להשוות] (להשות) [136] ויחרישו [137] (ויחבישו)
ושדיפה [138] סחיש [139] שיבא [(יבא)] [140] אל העיר [141] ויהי בלילה [142]
ויך [143] שמונים [144] את פניו [145] לאמר [146] אנא ובלבב [147] שוב [148]
נגיד עמי [149] רופא לך [150] והוספתי [151] למעני [152] קחו [153] ויקחו וישימו
ויחי אל ישעיהו [154] כי ירפא [155] וזה לך [156] כי [157] יעשה את הדבר [158]
הלך [159] (בארץ) בראדך [160] כי שמע [161] חזקיהו [162] וישמע [163] את
כל [164] שמן [165] בית כליו [166] באו [167] דבר יי׳ [168] בבלה [169] הלא אם [170]

סליק פרקא הלכות ב׳.

Cap. IX. פרק ט

1 א. ב׳ [1] דבראשית צריך ד׳ תגין [2] ופשוטין [3] אותיותיו
של תיבה מכל האותיות שהוא [4] הקים את העולם (שהיא תקום
2 לעולם). ב. א ואו דגחון [5] (ויקרא י״א מ״ב) צריך להיות זקוף

א) מסורה ישעיה לו. א) עיין קידושין ל׳.

שהוא חצי [6]) אותיות של תורה דרש דרש [7]) (שם י׳ ט״ז) חצי
3 תיבות של תורה דרש בסוף שיטה דרש בראש שיטה. ג. וישחט [8])
(שם ח׳ כ״ג) צריך חת פשוטה (להיות פשוט) שהוא חצי פסוקים של
4 תורה. ד. שמע [9]) ישראל (דברים ו׳ ד׳) צריך לכתבו בראש שיטה וכל
אותיותיו פשוטים ואחד צריך שיהיה בסוף שיטה [(וד׳ תפשוט מכל
5 האותיות והיא בסוף שיטה)]. ה. למד [10]) וישליכם (דברים כ״ט כ״ז)
6 צריך שיהא ארוך. ו. הא [11]) דהליי׳ ב (שם ל״ב ו׳) צריך להיות פתוח
(פשוט) מכל הא שבתורה שהיא [12]) (שיהא) [(מפני שהיא)] תיבה בפני
7 עצמה. ז. יוד של [13]) תשי (שם ל״ב י״ח) צריך להיות קטן מכל יוד
שבמקרא (צריך [14]) להיות גדול שהוא אותיות שבמקרא) [15]) ישראל
שבסוף תורה (שם ל״ד י״ב) צריך להיות פשוט ולמד [16]) שלו צריך
8 להיות זקוף מכל למד. ח. ג אלו דברים [17]) כתובים ולא נקראים (כתיב)
בעפלים [18]) (דברים כ״ח כ״ז) (וקרינן) בטחורים כתוב (כתיב) ישגלנה [19])
(שם כ״ח ל׳) (תשגלנה).וקריין (וקרי) ישכבנה כתוב רובע הקב [20]) חרובים
[(חרייונים)] (דביונים) וקרי רובע [(ורובע)] הקב דביונים (מלכים ב׳ ו׳ כ״ה).
כתוב שיניהם [21]) וקרי מימי רגליהם (שם י״ח כ״ז) כתוב את חוריהם
וקרי את צואתם (שם) כתוב וישימה למחריהם [22]) [(למחראות)] וקרי
למוצאיהם (למוצאות) (שם י׳ כ״ז). (מנין) [23]) שאין מכנין לעריות [24]) המטה
ד (המכנה) [25]) לעריות משתקין אותו א״ר יונה (המכנה בעריות בעריות
דאבוה ובעריות דאימיה) ה [(בערייתא דאב׳ ובעריית׳ דאמ׳)] עריתא [26])
דאבוה ועריתא דאמא ו האומר [27]) מזרעך לא תתן להעביר למלך
לאעברה לארמיותא (למעברה בארמיתא) (ויקרא י״ח כ״א) משתקין
9 אותו בנזיפה. ט. ז מעשה [28]) ראובן נקרא ולא מתרגם (מעשה [29]) תמר
לא נקרא ולא מתרגם) [(מעשה תמר נקרא ומתרגם)] מעשה עגל
10 הראשון נקרא ומתרגם והשני נקרא ואינו (ולא) מתרגם. י. מהיכן [30])
הוא מתחיל מאנא חטא העם הזה (שמות ל״ב ל״א) ברכת [31]) כהנים ומעשה
11 דוד [32]) ואמנון לא נקראים ולא מתרגמין. יא. ח אין מפטירין [33]) במרכבה
ר׳ [יהודה] מתיר ר׳ מאיר [34]) (ר״א) אומר אין מפטירין בהודע את
ירושלם (יחזקאל ט״ז ב) ט מעשה באחד שהפטיר בהודע את ירושלם

ב) ע׳ ירושלמי מגלה א׳ ט׳. שמות רבי פ׳ כ״ד. ג) מגלה כ״ה: תוספתא שם פ״ג.
ד) משנה מגלה ד׳ י׳. ה) ירושלמי שם. ו) משנה שם. ז) שם י״א. ח) משנה שם י״ב.
ט) ירושלמי שם. תוספתא.

אמר לו ר׳ אליעזר[35] ילך אותו האיש (האיש ההוא) וידע תועבותיה[36] (בתועבותיה) של אמו בדקו אחריו ונמצא ממזר.

סליק פרקא הלכות י״א.

פרק י Cap. X.

1 **א.** משה[1] הקניא[2] התראה (והתרה) כדתנן [א] המקנא לאשתו ר׳ אליעזר אומר מקנא [לה] על פי שנים ומשקה על פי אחד שאין התראה פחות משנים שאינה יכולה לומר לא[3] התרתני (התריתי) אבל באחד תעיז ותאמר לא נתריתי (התריתי) והתקין (הקניא) להם לישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד שנא׳[4] וידבר [ב] משה את מועדי יי׳ אל בני ישראל (ויקרא כ״ג מ״ד).

2 **ב.** [ג] עזרא תקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה[5] בשני ובחמישי

3 ובשבת במנחה. **ג.** אין [ד] בין יו״ט[6] לשבת אלא[7] אוכל נפש בלבד ואין בין שבת ליום הכפורים אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בהכרת.

4 **ד** [ה] א״ר יהודה מקום שמפסיקין[8] שבת שחרית שם (קורין) מתחילין

5 במנחה בשני ובחמישי ובשבת הבאה. **ה.** בשני [ו] ובחמישי[9] ובשבת במנחה קורין ג׳ אין פוחתין מהם ואין מוסיפין [עליהם][10] ואין מפטירין

6 בנביא[11] והפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה. [ו.] ובראשי חדשים [ז] ובמועד[12] (ובחולו של מועד) קורין ארבעה אין פוחתין (מהן ואין מוסיפין עליהם) [ואין מפטירין בנביא] הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה. זה: הכלל כל שיש בו מוסף ואין בו [(ואינו)]

7 יו״ט קורין ארבעה. **ז.** (ו) ביום [ח] טוב חמשה ביום הכפורים[13] ששה ובשבת שבעה אין פוחתין מהם אבל מוסיפין עליהם יום טוב דאיסורו לאו[14] (שאיסור לאו) חמשה יום הכפורים דאיסור כרת ששה שבת דאיסור סקילה שבעה ומפטירין בנביא הפותח והחותם (בתורה) מברך לפניה

8 ולאחריה. **ח.** (ז). אין [ט] פורסין[15] על שמע לא בישיבה ולא בעמידה[16] (לא בעמידה ולא בישיבה) ואין עוברין[17] לפני התיבה ואין נושאין[18] את כפיהם [ואין[19] קורין בתורה] ואין מפטירין[20] בנביא ואין עושין[21]

א) משנה סוטה א׳ א׳. ב) ירושלמי מגלה, ד׳ א׳ ע׳ משנה מגלה ג׳ ז׳. ג) ירושלמי מגלה שם. ד) משנה שם א׳ ו׳. ה) מגלה ל״א: ו) משנה שם ד׳ א. ז) שם ב׳. ח) שם ג׳. ט) שם ד׳.

מעמד ומושב על אנשים וכל שכן לנשים שאין עושין מעמד ומושב [22] לנשים ואין אומרין [23] קדיש וברכו [(וכל אלו שאמרנו אין אומרים עליהם קדיש וברכו)] בפחות [24] מעשרה רבותינו שבמערב [25] אומרים [אותו] [26] בשבעה ונותנים טעם לדבריהם בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו יי׳ [27] (שופטים ה׳, ב׳) כמנין התיבות וי״א אפי׳ בששה שברכו ששה הוא [(במקהלות ברכו ששה הו׳)] ובמקום [28] שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו ובין קדיש (ולאחר) לאחר התפלה [29] עמד האחד בפני אלו ואמר ברכו או קדיש וענו אלו אחריו (עומד א׳ מאלו ויאמר ברכו או קדיש וענו אחריו) יצא ידי חובתו וכבר [30] התקינו (תקנו) חכמים לחזנים [31] לומר לאחר גאולה יהי [32] שם יי׳ מבורך מעתה ועד עולם ואחריו ברכו את יי׳ המבורך כדי לצאת אותם שלא שמעו [33] דא״ר י יוחנן הלואי יתפלל אדם כל היום כלו ונהגו אנשי המערב ואנשי מזרח לאמרו לאחר [34] עושה שלום [(השלום)] בג׳ תפלות של י״ח [35] גזרה משום הנכנסין וגזרה משום היוצאין ואפילו לאחר (קריאת) ס״ת [36] ולענין פדיית יא קרקעות [37] בתשעה וכהן ואדם (וארון) כיוצא בהם.

סליק פרקא הלכות ח׳.

פרק יא Cap. XI

1 **א.** א הקורא בתורה [1] לא יפחות מג׳ פסוקים ולא יקרא [2] למתורגמן יותר מפסוק אחד ובנביא שלשה ואם שלשתן [(היו שלשתן)] [3] שלש פרשיות קורין אחד אחד ב כגון כה אמר יי׳ חנם נמכרתם (ישעיה נ״ב ג׳) כגון כה אמר יי׳ מצרים ירד עמי בראשונה וכגון ועתה מה לי פה נאם יי (שם) ג [תאני] [4] עיר שאין בה אלא אחד קורא כל

2 [5] הקריות ובלבד שישהא (שישב) בין קריאה לקריאה. **ב.** ד מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה [6] לפי ה שגוללין נביא ברבים ואין גוללין ס״ת ברבים וכן אמר ר׳ ירמיה בשם ר׳ שמעון בן לקיש אין גוללין ס״ת ברבים ר׳ יוסי [7] פתר לה כגון שהיתה הפרשה קטנה כדי שישמעו

י) ברכות כ״א. יא) משנה מגלה שם. א) משנה מגלה פ״ד ה״י. ב) מגלה כד. ג) תוספתי מגלה פ״ג. ד) משנה שם. ה) ירושלמי מגלה ד׳ ה׳.

ישראל את התורה על הסדר והתנינן קורא באחרי מות ואף בעשור
שנייה היא שהוא[8]) סדרו של יום (עולם) תדע (ותדע) לך ר' שמעון[9])
בן לקיש אומ' בכל מקום אינו קורא על פה וכאן הוא קורא על
3 פה. ג. ר' יוסי הוה מפקד לרב[10]) עולא [(בר עולא)] חזנא דכנישתא
דבבלאי (דבבל) כד היא חדא[11]) (היה קורא) אוריתא תהא גולייה
[(גייל לה)][12]) אחורי פרוכתא וכד אינון תרתן תהא מוביל חדא
ומייתי חדא עד היכן[13]) (היכא) א"ר אחא (יוסי) כגון פרשת יהוידע
4 הכהן. ד. החזן שקורא[14]) (שהוא קורא) בתורה בשבת פחות משבע
קריות כסבור שקראו[15]) (שקרא) שבעה יחזור ויקרא וימלא שבע
קריות ויפטיר שמיני ובלבד שיהא בסדר[16]) כ"א פסוקים ליתן לכל
קורא וקורא[17]) שלשה [שלשה] ואם פחות [(פחותין)] יוסיף על הסדר
5 הזה מפרשה אחרת. ה. ואם[18]) היתה הפרשה של ארבעה חמשה
[(וחמשה)] י פסוקים קורא את כלה אבל פרשה של ששה פסוקים
קורא ומפסיק לפי שיש בה שיעור שתי קריות ואם[19]) קרא בשני
ובחמישי במנחה בשבת ובמנחה של יום טוב פחות מעשרה פסוקים
יחזור ויקרא עד שישלים עשרה פסוקים ובמה קורין במנחה של יו"ט
6 בסדר שפסק מפני (לפני) הרגל. ו. ואם קרא ודלג על פסוק ולא קראו
אם קרא עשרה (מן) ואין[20]) הפסוק המדולג ביניהם אינו חוזר ואם בתוך
עשרה הוא יחזור ויקרא עשרה כראוי על שטתן (שאין מדלגין) זו בחול
ובמנחה בשבת ביו"ט (ובמנחה של יו"ט)[21]) אבל בשבת[22]) אם שכח ועבר
על פסוק ואח"כ נודע לו חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא
והתפלל מוסף מפסיק[23]) [(ומפסיק)] מיד וקורא שאין[24]) מעמידין[25]) תפלת
המוספין פעם שנייה.

סליק פרקא הלכות ו'.

פרק יב. Cap. XII.

1 א. א מפסיקין[1]) בברכות ואין מפסיקין בקללות ב אמר ר' חייא
בר גמדא מה טעם ואל תקוץ בתוכחתו (משלי ג' י"א) אל תעשם קוצים[2])
2 (קוצים). ב. ג א"ר לוי[3]) אמר הב"ה אינו דין שיהו בני מתקללין ואני
מתברך א"ר יוסי[4]) (בר אבין) לא מטעם הזה אלא זה הוא עומד לקרות

1) ע' מגלה כ"ב. א) ע' משנה מגלה ג' ז'. ב) ירושלמי שם. ג) שם.

3 בתורה פותח בדבר טוב וחותם בדבר טוב. ג, ד לוי [5] בר פאטי
(פדא) שאל לר׳ חנינא (לרב בר חנינא) [(לרב חונא)] אלין [6] ארוריה
מאי איקרינון חד מברך (דיקרינון חד ויברך) לפניהם ולאחריהם אמ׳
ל׳ אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא קללות שבתורת כהנים
4 ושבמשנה תורה. ד, ה ר׳ יונתן [7] ספרא [8] דגופתיה [9] (דגופתרא) נחית
להכא חזא לר׳ אבינא [10] (אבונא) ספרא קרא שירת הבאר ברך לפניה
ולאחריה א״ל ועבדין כך א״ל עד כדון את לזו צריך כל השירות [11]
5 טעונות (טעונין) ברכה לפניהם ולאחריהם. ה, ו אשאלת לר׳ סימון [12]
(אמר לון) בשם ר׳ יהושע בן לוי אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו
אלא שירת הים ועשרת הדברות [(וקללות שבת״כ)] וקללות שבמשנה
6 תורה. ו, ז א״ר אבוהו [13] (אבי) אני לא שמעתי אלא נראין הדברים [14]
בעשרת הדברות ר׳ יוסי בר אבין [15] בשם ר׳ סתומנתי פסוקייה [16]
דארורייה (בתומנתא פסוקיה אחריה) ובמשנה תורה טעונין ברכה
לפניהם ולאחריהם [בל׳ כך אין הפותח והחותם בתורה [(מברך)] [17]
7 לפניה ולאחריה]. ז, ר׳ ח יצחק [18] סחורה שאל את ר׳ יצחק נפחא
ראש חדש טבת שחל להיות בשבת כמה [19] (במה) קורין לענין [(בענין)]
כלות [20] והמפטיר בשל שבת וראש חדש [21] שחל להיות בחול קורין
ביום הראשון שלשה בשל ר״ח והרביעי בשל חנכה שכל התדיר
מחברו קודם לחברו [22] והואיל [הוא] (קרא) [(וקרא)] תחלה בשל
(בכל) ר״ח ביום השני יקרא ג׳ [(יקרא ג׳ בשל חנוכה)] לחנכה והרביעי
של ר״ח ובראשי חדשיכם עד שישלים כל השיטה [23] ולמה כך שלא
בא הרביעי אלא מחמת מוסף ר״ח ואם היה בשבת תורגמן או [24] דורש
(דרוש) מפטירין בנביא או שלשה פסוקים או חמשה או שבעה ואינו
8 חושש לכ״א פסוקים. ח, ט א״ר יוסי בר אבין שירת הלוים לא [25] יפחתו
לו [(לה)] מששה קריות והסימן הזי״ו ל״ך האזינו זכור ירכיבהו וישמן
לו [(חכמו)] כי ידין יי עמו [26] ויש לה פסוק שיטה מלאה מלמעלן
ושיטה (מלאה) מלמטה [27] כנגד כך נהגו לעשות שיטותיה של תורה.
9 ט. וסימן (סימן) תחלת השיטין האזינו יערף בשעירים כי שם [הצור] [28]
אל שחת [29] (לו בניו) הליי. הלא הוא זכור שאל בהנחל יצב כי חלק
ימצאהו יסובבנהו כנשר יפרוש יי בדד ירכיבהו ויניקהו חמאת [30]
ואילים [31] ודם ענב שמנת וינבל בתועבות אלהים לא שערום ותשכח.

ד) שם. ה) שם. ו) שם. ז) שם. ח) שם ג׳ ה׳. ט) שם ג׳ ז׳.

מכעס בניו אראה בנים כעסוני בגוי נבל ותיקד[32] ותלהט חצי וקטב
עם חמת ומחדרים יונק אשביתה[33] פן ינכרו ולא יי פעל ואין בהם
יבינו ושנים ויי הסגירם ואויבינו ומשדמות[34] אשכלות ראש חתום
באוצרותי לעת וחש ועל עבדיו[35] ואפס צור ישתו יהי עליכם ואין
אלהים עמדי מחצתי כי אשא אם שנותי ברק אשיב אשכיר מדם חלל
10 הרנינו ונקם. י. [י] ר׳ זעירא[36] ר׳ ירמיה בשם רב אומ׳ שירת הים
ושירת[37] דבורה נכתבות אריח[38] על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח.
11 יא. שירת הים שלשים שטין אז לאמר ורכבו לישועה אבי שמו
שלישיו אבן יי קמיך אפך נוזלים אויב נפשי ברוחך אדירים כמוכה
פלא בחסדך קדשך אחז אדום כל ופחד עד[39] יעבור (יעבור) קנית
12 לשבתך ידיך בא[40] מי. יב. סימן שירת דבורה ששים וחמש שיטין
ותשר[41] (דבורה) לאמר ברכו רוזנים ליי משעיר רעשה מים סיני
ענת נתיבות חדלו אם[42] (חדשים אם) בישראל בעם צחורות (על)[43]
משאבים פרזונו[44] [(יי)] עורי אבינועם ירד בעמלק מכיר [סופר][45]
בן[46] (בן) ברגליו חקקי לב המשפתים ראובן שכן[47] ישב ישכון על
נלחמו על לקחו ממסלותם גרפם נפשי סוס מרוז יושביה[48] (יי) יעל
באהל נתנה ליתד עמלים[49] ראשו[50] שדוד סיסרא לבוא שרותיה[51]
רחמתים לסיסרא רקמתים איביך הארץ.

סליק פרקא הלכות י״ב.

פרק יג. Cap. XIII.

1 א. אבל בשירת דוד שבשמואל ובתלים לא נתנו חכמים שיעור
אבל לבלר מובהק מצרפן[1] (מרצפן) בפתיחות באתנחיא[2] ובסוף פסוק
2 (במפתחות באותיות בסוף) וכן תהלים כלו ואיוב ומשלי. ב. [א] מגלת
אסתר[3] צריכה שרטוט כאמתה של תורה [מפני שספר][4] (ספר) נקרא.
3 ג. [ב] עשרת[5] בני המן ומלכי כנען נכתבין אריח ע״ג אריח ולבנה ע״ג
לבנה כל בנין כדין[6] [(דכן)] לא קאים מאי כדין [(דכן)] למצוה[7]
4 [(ולא)] לעכוב. ד. [ג] א״ר יוסי[8] לרב חנינא (בר חנינא)[9] [בר] אחויה
של ר׳ הושעיה מחוי[10] (סבביך) [(חביבך)] ר׳ אבא בר זבדא [(עבר)]

י) שם ג׳ ז׳. א) ירושלמי מגלה א׳ א. ב) ירושלמי שם ג׳ ז׳. ג) שם.

5 ושאלינון (ואמר) בשום ר׳ לעכוב. ה.[ד] ר׳ חייא בריה דר׳ אידי דיפו
ר׳ ירמיה בשם ר׳ זעירא וצריך לאמרם בנפיחה אחת עשרת[11] בני המן
6 [(ועשרת)] עמהם. ו. [ואת[12] בסופו תהיה להם כמן דרא ורואה
ומברך[ה] א״ר יוסי בר אבין בכתבו צריך שיהא איש בראש דפא בששה
עשרת בסוף דפא שחיץ ונחיץ כהדין קנטרא בהדין שפטי]. (א״ר יוסי
בר אבין בכתבן צריך שיהיה איש בראש דבר ואת בסופה בששה
שיטן עשרת בסוף דפא שחיץ תגין שמנוהון כהדין סקוטראק נטרי׳
כדי שיפלו) ולא תהיה להם תקומה[13] (אחר הדברים האלה גדל המלך
אחשורש את המן בן המדתא (אסתר ג׳ א׳) תירגם[14] רבי יוסף בתר
פתגמי׳ האילן רבי מלכא אחשורוש ית המן המדתא[15] אגגי י בר[16]
ביזא בר אפליטום[17] בר דיום[18] בר דיזוט[19] בר פדום[20] בר נירן[21] בר
בעלקן[22] בר אנטימירום[23] בר הורם[24] בר הודורם[25] בר שגר[26]
בר נגר[27] בר פרמשתא[28] בר ויזתא בר לחינתיה[29] דאליפז בוכרא
דעשו רבי[30] יתיה הוי וית כורסיה לעיל מכל רברבנוהי ועבדוהי
7 דקדם[31] שבריה גיביניה). ז.[ז] [אמר ר׳ חמא] א״ר זעירי ואו[32] דויזתא
8 צריך למזקפה (כמורדיא דדברות) [(דלברות)] [כמין לחי]. ח. מי
שהוא אוחז ס״ת נחלקו (בדבר) בה[33] שני תנאים (חדא) חד[34] אמר
[ח] פותח ורואה וגולל ומברך (וחדא) וחד אמר פותח [(ורואה)] ומברך
ומה טעם[35] וכפתחו (ובפתחו)[36] עמדו כל העם (נחמיה ח׳ ה׳) ומה
כתיב בתריה ויברך עזרא את יי׳ האלהים הגדול (שם ו׳) במה גדלו
רב אמר[37] גדלו בשם המפורש[38] ור׳ יוחנן (רבא) אמר גדלו בברכה
(והכי)[39] [(והיכי מברך)] בעשרה אומר ברכו[40] את יי׳ המבורך
ביחיד[41] כשהוא משכים לקרוא אומ׳ בא״י הנותן[42] (אשר נתן לנו
תורה מן השמים חיי העולמים במרומים (עולמים ממרומים) בא״י
נותן התורה וגומר[43] (וגולל) ואומר ברוך (א״י אמ״ה) אשר נתן לנו
9 תורת אמת וחיי עולם[44] נטע בתוכנו ברוך א״י נותן התורה. ט. וכן[45]
בנביא הוא אומר (בנביאים אומרי׳) בא״י אמ״ה אשר בחר בנביאים
טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת בא״י הבוחר בתורה[46] ובמשה
10 עבדו ובנביאי האמת והצדק. י. ולבסוף מברך בא״י אמ״ה צור כל
העולמים[47] צדיק בכל הדורות האל הנאמן האומר ועושה מדבר ומקיים
כי[48] כל דבריו האמת[49] והצדק (אמת וצדק) ומיד עומדים[50] (עומד)

ד) שם. ה) עי׳ שם. ו) אסתר תרגום שני. ז) מגלה י״ו: ח) ירושלי׳ שם ג׳ ז׳.

העם ואומרים נאמן אתה הוא יי אלהינו ונאמנים [51] דבריך נאמן חי
וקים שמך וזכרך תמיד ימלוך [(תמלוך)] עלינו לעולם ועד וזה אחד
ממחלוקת [52] בני מזרח ובני מערב שבני מזרח עונין אותו בישיבה
ובני מערב בעמידה ובכל מקום [53] שנחלקו שני תנאים ושני אמוראים
ולא בדיק לן הלכתא כחד מיניהו אזלינן בתר מחמיר כ״ש בשבח
ותהלה של חי העולמים שהדבר תלוי (גלוי) [54] בלב לשנות הלכה
11 למעשה שני׳ כל פעל יי׳ למענהו (משלי ט״ז ד׳). יא. ואח״כ חוזר המפטיר
לענינו ואומ׳ נאמן [55] אתה הוא יי אלהינו ונאמנים דבריך ודבר אחד
מדבריך [אחור] [56] לא ישוב ריקם כי אל מלך נאמן אתה ברוך אתה
12 יי האל הנאמן בכל דבריו. יב. נחם [57] יי אלהינו ציון עירך כי היא
בית חיינו (ולעלובת) ולעגומת [58] נפש תנקום [59] נקם (תושיע) במהרה
13 בימינו בא״י מנחם [60] (משמח) ציון בבניה. יג. שמחנו [61] יי אלהינו
[באליהו [62] הנביא עבדך ובמלכות בית דוד משיחך במהרה יבא ויגל
לבנו על כסאו לא ישב זר ולא ינחלו עוד אחרים את כבודו כי בשם
קדשך נשבעת לו] שלא יכבה נרו לעולם ועד בימיו תושע יהודה
וישראל ישכון [63] לבטח וזה שמו אשר יקראו יי צדקנו (ירמיה כ״ג ו׳)
14 בא״י מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל. יד. על התורה [ועל העבודה] [64]
ועל הנביאים ועל יום (פלוני) [65] הקדוש הזה אשר נתת לנו [יי] אלהינו
לקדושה [66] ולמנוחה לכבוד ולתפארת על הכל יי אלהינו אנו [67] מודים
לך ומברכים את שמך תמיד אלהי ישענו ברוך א״י מקדש ישראל
ויום פלוני חוץ משבת שאינו מזכיר [ט] בחתימה ישראל אלא שבת
בלבד שהשבת קדמה לישראל כדכתיב כי ששת ימים עשה יי את
השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש (שמות ל״א י״ז) ואומר [68]
ראו כי יי נתן לכם את השבת (שם י״ז כ״ט) שהיה כבר.

סליק פרקא הלכות י״ד.

Cap. XIV. פרק יד

1 א. ולמה אמרו [1] [לאמרן] כלם כדי לקיים ברכות (שבע כנגד)
שבעה קרואים [2] (קוראים). וכן אתה מוצא [3] (אומר) בעשרים ושנים

ט) ע׳ ביצה ט״ז.

פסוקים בנביא כ״א [4] כנגד שבעה קרואים משלשה שלשה ואחד [5] חזן
2 הכנסת. ב. בד״א [א] בשלא תרגמו [6] ושלא דרשו אבל תרגמו ודרשו
המפטיר מפטיר שלשה או חמשה או שבעה [7] (ששה) בנביא ודיו.
3 ג. ברות ובשה״ש באיכה ובמגלת אסתר [8] צריך לומר על מקרא מגלה
4 ואע״פ שכתובה בכתובים. [9] ד. הקורא [10] (בכתובים) צריך (לומר)
[לחתום] ברוך (א״י א״מ״ה) אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא בכתבי
5 הקודש. ה. במגלת אסתר אמרו שצריך להזכיר בו זמן [11] ולאחר
קריאתה צריך הקורא [12] [לחתום] ולומר [ב] בא״י אמ״ה [האל] [13] הרב
את ריבנו [14] והדן את דיננו והנוקם את נקמתנו והגואלנו והמושיענו
מכף כל עריצים [15] (העריצים) בא״י האל העוזר המושיע [16] (ומושיע)
כנגד עלבונה של שכינה [17] (של תורה) מברכים וי״א כנגד עלבונה
6 של ישראל מברכין. ו. ועוד אמרו [18] צריך ליתן שבח והודאה על
הגאולה ועל הפדות וחותם ברוך (אתה יי׳) [19] האל הנקמות המשלם
גמול לאויבים ומגן לצדיקים ומושיע עמו [ישראל] [20] מיד שונאיהם
ואח״כ מקלס לצדיקים ברוך מרדכי ברוכה אסתר ברוכים [21] כל ישראל
ורב אמר [ג] צריך לומר ארור המן וארורים בניו א״ר פנחס צריך לומר
7 חרבונה זכור לטוב. ז. ר׳ ברכיה ר׳ ירמיה [22] ר׳ חייא בשם ר׳ יוחנן
אמר כד [ד] הוי מטי ר׳ יונתן [23] להדין פסוקא אשר הגלה נבוכדנצר (אסתר
ב׳ ו׳) הוא אמר נבוכדנצר רשיעא שחיק גרמי (שמוי) למזגא לטב
טבתיה ולביש בישתיה [24] שנא׳ זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב
8 (משלי י׳ ז׳). ח. המפטיר [25] בנביא הוא פורס על שמע [26] באי זו שמע
אמרו בשמע של ס״ת [27] היכי פותח אשרי יושבי ביתך (תהלים פ״ד ה׳)
[28] ואח״כ עומד המפטיר [29] ואומר אין כמוך באלים יי [30] ואין כמעשיך
(שם פ״ו ח׳) מי כמוכה באלים יי [31] מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות
עושה פלא (שמות ט״ו י״א) מלכותך מלכות כל עולמים [32] וממשלתך
בכל דור ודור (תהל׳ קמ״ה י״ג) יי׳ מלך יי׳ מלך יי׳ ימלוך לעולם ועד [33]
יי׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר (ישעיה מ״ב כ״ב) יי עוז לעמו יתן [34]
יי׳ יברך את עמו בשלום (תהלים כ״ט י״א) אתה [35] (הוא) [אלהים] [(יי׳)]
לבדך אתה עשית את השמים [36] ושמי השמים וכל צבאם הארץ וכל
אשר עליה הימים וכל אשר בהם וצבא השמים לך משתחוים (נחמיה

א) ע׳ ירושלמי מגילה ד׳ ג׳. ב) ע׳ שם ד׳ א׳. ע׳ מגלה כ״א: ג) שם ירושלמי ג׳ ז׳. ד) ע׳ ב״ר מ״ט.

ט׳ ו׳). ט. מיד נכנס ואוחז המפטיר את התורה ואומ׳ שמע [37] ישראל 9
יי׳ אלהינו יי׳ אחד (דברים ו׳ ד׳) פסוק הראשון בנעימה [38] ואף העם
עונין אותו אחריו. י. וחוזר ואומר אחד אלהינו גדול אדוננו [39] קדוש 10
(אחד אלהינו גדול אדוננו קדוש) [(אחד אלהינו רחום אדוננו קדוש
אחד אלהינו גדול אדוננו קדוש)] ונורא שמו כנגד שלשה אבות וי״א
כנגד שלש קדושות. יא. וצדקתך אלהים עד [40] מרום אשר עשית 11
גדולות אלהים מי כמוך (תהלים ע״א י״ט) יי שמך לעולם יי זכרך לדור
ודור (תהלים קל״ה י״ג) הכל [41] תנו עוז לאלהינו ותנו כבוד לתורה גדלו
ליי׳ אתי [42] ונרוממה שמו יחדיו (שם ל״ד ד׳) וצריך להגביה את התורה
בשמע ישראל ובאלו ייחודין שלשה ובגדלו [43] ליי אתי. יב. ועוד 12
צריך [44] [לומר] על הכל יתגדל [ויתקדש] [45] וישתבח ויתפאר ויתרומם
ויתנשא ויתעלה ויתהדר ויתהלל (ויקלס) הנכבד והנורא שמו של מלך
מלכי המלכים הב״ה בעולמות שברא העוה״ז והעולם הבא כרצונו
[וכרצון כל יראיו] וכרצון כל עמו בית ישראל תגלה ותראה מלכותו
עלינו (במהרה) ובזמן קרוב והוא יבנה ביתו ובימינו ויחון פליטתנו
ופליטת עמו ישראל בהמון רחמיו (ברחמיו וברוב) וכרוב חסדיו בשלום
בחן ובחסד וברחמים המקום הוא יעשה עמנו בעבור שמו הגדול
ואמרו אמן. יג. ואח״כ מגביה את התורה [למעלה] [46] ואומר אחד 13
אלהינו גדול אדונינו קדוש ונורא שמו לעולם ועד ומתחיל בנעימה
ואומר יי הוא האלהים [47] (מלכים א׳ י״ח ל״ט) יי׳ שמו (שמות ט״ו ג׳)
ואחריו עונים אותו העם וכופלו ועונים אותו פעמים. יד. מיד גוללין 14
[48] (גולל) ס״ת עד שלשה דפין ומגביהין (ומגביה) ומראה פני כתיבתו
לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזרו לפניו ולאחריו שמצוה לכל
האנשים והנשים [49] לראות הכתב ולכרוע [50] ולומר זאת [51] [(וזאת)]
התורה אשר שם משה (דברים ד׳ מ׳) [ועוד] [52] אומר תורת יי׳ תמימה
משיבת נפש (תהלים י״ט ח) וגומר כל הפסוק והמפטיר נתנו לחזן
הכנסת והוא חוזר התורה לכסות ראשי הקרואים [53] שאין כבוד להיות
התורה יחידאה [ביד חזן יחיד] [54] וכיוצא בו אינו מן המובחר שיעמוד
החזן [יחידי] [55] לפני התיבה אלא שיעמדו עמו אחד לימינו ואחד
לשמאלו כנגד אבות וי״א פורס על שמע שיאמר יוצר אור [56] וקדוש
וטעם לדבר על הברכה שמברך על התורה ועל העבודה כך היו נקיי
הדעת שבירושלים עושין כשהיו מוציאין את התורה ומחזירים היו

15 הולכין אחריה מפני [57] כבודה (כבוד). טו. קטן ה קורא [58] בתורה
ומתרגם אבל אינו פורס על שמע לומר יוצר אור ואינו עובר לפני
התיבה ואינו נושא כפיו [59] פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרומים [60]
(ערומים) או מי שראשו [61] מגולה פורס על שמע וי"א בכרעיו ובגדיו
פרומים פורס אבל (לא) בראשו מגולה אינו רשאי להוציא אזכרה
מפיו ובין כך ובין כך מתרגם אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר
16 לפני התיבה ואינו נושא את כפיו. יו. ו סומא [62] פורס על שמע
ומתרגם ר' יודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על
17 שמע. יז. קטן ז שאמרו שהוא מבן [63] י"ב ולמעלה פורס את שמע
[64] והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו עד שיהא בן עשרים שנה
ובעל זקן אבל [אם] אין לו זקן והוא בן עשרים אע"פ שנראה כסרים
וי"א אפילו סרים [65] עצמו מותר אבל אם עלה זקנו אפי' [(בן)]
18 מבן י"ח מותר לעבור לפני התיבה ולישא את כפיו. יח. במגלה [66]
הכל ח כשרים לקרוא את המגלה חוץ מחרש שוטה וקטן ר' יהודה
מכשיר בקטן א"ר לוי צריך [67] ט לקרותה בלילה ולשנותה ביום שנא'
למען יזמרך כבוד (תהלים ל' י"ג) בלילה ולא ידום ביום לפיכך נהגו
לקרותה במוצאי [68] שבת [(שבתות)] שתים ר' מאיר כי חליף בכנישתא
שמע קליהון דסדרא [69] [(דסדראי)] אמר לון עד מתי אתם עושין
את התורה קריות אמרו ליה משום יזמרך כבוד ולא ידום
ושבקין. ונהגו העם (לומר) כן לאומרה במוצאי שבת של אדר עד
שיעברו ט"ו באדר ומקרי היכי קרו בשבת ראשונה של אדר קורים
העם ביחד עד בלילה ההוא ובמוצאי שבת שניה קורין מן בלילה
ההוא עד ודובר שלום לכל זרעו בשיר השירים קורים אותו [70] בלילי
[שני] ימים טובים של גליות האחרונים חציו בלילה האחת (אחת)
וחציו בלילה השנית (שנייה) רות במוצאי י"ט הראשון של עצרת
עד חציו ומשלים במוצאי י"ט האחרון וי"א בכולן מתחילין במוצאי
שבת שלפניהם ונהגו העם כן שאין הלכה נקבעת עד [71] שיהא מנהג
וזה שאמרו י מנהג מבטל הלכה [72] מנהג ותיקין אבל מנהג שאין לו
19 ראיה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת. יט. וכשם שקורין [73]
בתורה ומפטירין בנביא ביום כך חייב במגלה לקרותה ביום שנא'

ה) משנה מגלה ד' ז' ו) משנ' שם. ז) ע' תוספתי' חגיגה א', ע' חולין כ"ד:
ח) משנה מגלה ב' ה'. ט) מגלה ד'. י) ירושלמי ב"מ ז' א'.

ביום אשר שברו וגו׳ (אסתר ט׳ א׳) [יא] ותני עלה כל היום כשר לקרות
20 את המגלה. **כ.** אין [יב] בין ספרים[74] לתפילין אלא שהספרים וכו׳ תפילין
[יג] שבלה[75] (שבלתה אין) עושים אותן מזוזה ומזוזה שבלתה [אין] עושים
אותה תפילין למה (לפי) שמעלין בקודש ואין מורידין.

סליק פרקא הלכות כ׳

פרק טו. Cap. XV.

1 **א.** [א] אין בין ספרים לתפילין ולמזוזות[1] אלא שהספרים נכתבין
בכל לשון ותפילין ומזוזות אין נכתבין אלא אשורית רשב״ג אומר אף
2 ספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית. **ב.** ואע״פ שאמר רשב״ג שאף
ספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית[2] לא הודה לחכמים שיאמרו
(לא הודו לו חכמים שאמר רבי) מעשה ברשב״ג[3] שהיה [ב] עומד
על גבי הבנין (בנין) בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב [כתוב]
תרגום ואמר לבנאי יגנזו (גנזו) תחת הנדבך ואף חכמים עמדו בדבריהם
דתנינן תמן[4] כל [ג] כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין
בהם ובין שאין קורין בהם ואע״פ שכתובין בכל לשון טעונים גניזה
ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול[5] בית המדרש[6] [ד] מצילין
תיק[7] הספר עם הספר ותיק של תפילין עם התפילין ואע״פ שיש
בתוכן מעות ולהיכן מצילין אותן למבוי שאינו מפולש בן בתירא
3 אומר אף למבוי מפולש. **ג.** [ה] אע״פ שאמרו אין קורין בכתבי הקדש
אלא מן המנחה ולמעלה התירו[8] אבל שונין ודורשין בהם צורך
(צריך) דבר נוטל ובודק אבל לא בשטרי[9] הדיוטות אע״פ שמסורגלין
4 אסור לקרות בהן. **ד.** [ו] ברכות שכתבו[10] בהן ענינות הרבה מן
התורה אין מצילין אותם מפני הדליקה מכאן אמרו כותבי ברכות
כשורפי תורה מעשה באחד שהיה כותב ברכות והלך ר׳ ישמעאל
לבדקו כיון שהרגיש קול פרסיותיו (פרסותיו של ר׳ ישמעאל) נטל
תכריך של ברכות וזרקו (של שטרות) [(וזרקן)] לתוך הספל של מים

יא) ירושלמי מגלה ב׳ ו׳. יב) משנה מגלי א׳ ט׳. יג) ירושלמי מגלה ד׳ יב. א) משנה מגלה א׳ ט׳ ב) ע׳ ירושלמי שבת י״ז א׳ ע׳ שבת קטו. ג) משנה שבת י״ז א׳ ד) שם משנה ב׳. ה) ירושלמי שבת שם. ו) שם.

5 כלשון הזה אמר (לו) עונש האחרון קשה מן הראשון. ה. מפני [11]
מה אמרו לו מפני ז עניות של תורה שהם כתובין בהם ותני (דתני)
ר׳ שמעון בן יוחאי [12] העוסק בתורה מדה שאינה מדה העוסק
במשנה מדה שמקבלים עליה שכר העוסק בתלמוד [13] (בש״ס) אין
6 לך מדה גדולה מזו [14] על מנת שקרא ושנה. ו. ח לעולם הוי רץ
למשנה יותר מן התלמוד [15] דר׳ יוסי בר אבין אמר [הדא דתימר] עד
שלא שיקע בו רוב משניות אבל שיקע בו רוב משניות לעולם הוי
7 רץ לתלמוד יותר מן המשנה. ז. ט אבל אמרו [16] נמשלה תורה המקרא
במים [17] (כמים) והמשנה ביין והתלמוד בקונדיטון אי איפשר לעולם
בלא מים וא״א לעולם בלא יין ואי אפשר לעולם בלא קונדיטון ואיש
עשיר מתכלכל בשלשתן כך אי אפשר [18] לעולם בלא מקרא ובלא משנה
8 ובלא תלמוד (וא״א בלא הש״ס לעולם). ח. ועוד נמשלה התורה במלח
והמשנה בפלפלין והתלמוד בבשמים ואי איפשר לעולם בלא שלשתן [19]
(בלא מלח וא״א לעולם בלא פלפלין וא״א לעולם בלא בשמים) ואיש עשיר
מתכלכל בשלשתן כך א״א לעולם בלא שלשתן (בלא מקרא וא״א לעולם
9 בלא משנה וא״א לעולם בלא ש״ס). ט. אבל אשרי אדם מי [20] שעמלו
בתלמוד (שיש עמלו בש״ס) ולא שיהא דולג במקרא ובמשנה ויבא
לתלמוד [(אלא)] על מנת שילמוד מקרא ומשנה ויבוא לתלמוד ועל זה נאמר
הון עשיר קרית עוזו וכחומה נשגבה במשכיתו (משלי י״ח י״א).
10 י. י אבא גוריון [21] איש צדיק (ציידן) אומר משום אבא גוריא לא ילמד
אדם [את] בנו חמר [22] [גמל ספר] ספן קדר רועה חנוני לפי שאומנתן
אומנות ליסטים ר׳ יהודה אומר משמו החמרים רובן רשעים הספנים [23]
רובן חסידים טוב שברופאים לגיהנם וכשר שבטבחים שותפו של
עמלק יא [24] רובן של ממזרים פקחין רובן של עבדים נאים רובן של בני
אבות ביישנין רוב בנים דומין לאחי אביהם [25] (האם דתני) [26] תאני
ר׳ שמעון בן יוחאי אומר [27] הכשר שבגויים בשעת מלחמה אסורים
(טוב שבעכו״ם בשעת מלחמה) הרוג הטוב שבנחשים רצוץ את מוחו
כשרה שבנשים [28] בעלת כשפים אשרי [29] מי שהוא עושה רצונו של
מקום (המקום).

סליק פרקא הלכות י׳.

ז) שם. ח) שם. ט) ע׳ פסיקתי בחדש השלישי. ע׳ ירושלמי סוף הוריות. י) משנה קידושין פ״ד י״א. יא) ירושלמי קידושין ד׳ י״א.

פרק יו Cap. XVI.

1 א. רבי[1] נהוראי[2] אומר מניח אני כל אומניות שבעולם ומלמד
[3] (ואני מלמד) את בני תורה [א] שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן
קיימת לעולם הבא ושאר [כל] אומניות[4] אינו (אינן) כן שאם (יכנס
[5] יבוא אדם לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק
במלאכתו הרי הוא מת ברעב אבל התורה אינו כן (אלא)[6] משמרתו
מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו בנערותו מה הוא
2 אומר וקויי ײ יחליפו כח (ישעיה מ' ל"א) וגומ'.[7] ב. [ב] א"ר יהושוע
ב"ל[8] הדא אגדתא[9] (כתב בה) הכותבה אין לו חלק לעוה"ב והדורשה
מתחרך[10] (מתברך) השומעה אינו (מתקבל) מקבל שכר [ג] והתני[11]
(והתניא) ר' חיי[12] (חיננא) [(חנינא)] בר פפי פנים בפנים דבר ײ
(דברים ה' ד') פנים תרי בפנים תרי הרי ד' אפין (פנים) של אימה
למקרא פנים בינונית למשנה פנים שוחקות לתלמוד[13] פנים מסבירות
3 לאגדה [(פנים מסבירות לתלמוד פנים שוחקות לאגדה)]. ג. [ד] ר'
נחמיה[14] בשם ר' יעקב בר' (בר) ינאי אמר כמים הפנים לפנים (משלי
כ"ז י"ט) בנוהג שבעולם יש לך רב רוצה ללמוד ותלמיד אינו רוצה
ללמוד ותלמיד רוצה ללמוד ורב אינו רוצה ללמד ברם הכא רוצה
הרב ללמד והתלמיד רוצה ללמוד משנה מקרא[15] תלמוד ואגדות
4 (גמרא ואגדה). ד. [ה] ר' יצחק[16] (נפחא) פתח סמכוני באשישות
(שה"ש ב' ה') אלו הלכות המאוששות רפדוני בתפוחים שריחן יפה
כתפוחים כי חולת אהבה אני [ו] א"ר יצחק[17] לשעבר כשהיתה
הפרוטה מצויה והיה (היתה נפש) אדם מתאוה לשמוע [דבר
5 מקרא ודבר] (דברי) הלכה ודבר (ודברי) אגדה. ה. א"ר [ז] תנחום[18]
בר חנילאי אלו נתנה התורה חתוכה לא היתה עמידת (עומדת)
רגלים למורה שיורה שאם טמא יש מטמאין כיוצא בו ואם טהר
6 יש מטהרים כיוצא בו. ו. [ח] אמר ר' ינאי תורה שנתן הב"ה למשה נתנה
בארבעים ותשעה פנים טמא במ"ט פנים טהור שנא' ודגלו עלי אהבה
7 (שם ד') ודגלו[19] בגמ' מ"ט [פנים] הוא. ז. [ט] ר'[20] אבוהו בשם ר' יוחנן

א) משנה קידושין ד' יא. ב) ירושלמי שבת י"ו א. ג) פסיקתא בחדש השלישי.
ד) פסיקת' רבתי עשרי' הדברות. ה) פסיקת' בחד' השלישי. ע' מ' הזית. ו) פסיקת' שם.
ז) ירושלמי סנהדרין ד' ב' ח) פסיקת' רבתי שם. ט) פסיקתא רבתי שם ע' ילקוט תהלים
יב'. ע' עירובין י"ג:

תלמיד ותיק היה לו לר׳ עקיבא שהיה יודע לדרוש את התורה בארבעים
ותשעה פנים טמא ובמ״ט פנים טהור שלא מאותו הטעם [21] שא״כ
רבו המטמאין טמא והמטהרין (רבו המטהרים) טהור אמר [22] (א״ל)
כל אלו מניין אלא שהיה חכם במקרא ובקי במשנה ותיק בתלמוד
8 חבר [23] (סבר) באגדה. ח. י אמרו [24] עליו על רבי יוחנן בן זכאי
שלא הניח פרשה אחת בתורה שלא למדה ולמד מקרא תרגום מדרש
הלכות ואגדות [25] וממשלות (ומשלות) שועלים הכל למד וכן אמרו
עליו שאמר שאם יהיו כל השמים יריעות [26] וכל האילנות קולמוסין וכל
הימים (הים) דיו אינם (אין) כדי לכתוב את חכמתי שלמדתי [27] מרבותי
(מרבי) ולא אצלתי מחכמתם (מחכמת חכמים) כשם שהזבוב הזו
9 טובלת בים הגדול ומשהו מחסרה (מחסרו). ט. יא וממי קבל תורה
מהלל ומשמאי יב אמרו עליו [28] על הלל (ושמאי) שלא עזב דברי
חכמה (חכמים) שלא למדה אפי׳ כל הלשונות [29] אפי׳ שיחת הרים
(וגבעות ובקעות) שיחת עצים (ועשבים) שיחת חיות ובהמות שיחת
שדים [30] וממשלות [כובסים וממשלות שועלים] הכל למד משום [31]
(שנאמר) [וחפץ יי׳ בידו יצלח (ישעי׳ נ״ג י׳) ואומר] יי חפץ למען
10 צדקו יגדיל תורה ויאדיר (שם מ״ב כ״א). י. יג אמר ר׳ יהושע ב״ל אנא
מן יומאי [32] (מימי לא הסתכלתי) לא איסתכלית גו ספר דאגדתא אלא
חד זמן [33] אסתכלית ואשכחית כתיב ומאה ושבעים וחמשה [34] פרשיות
[שכתובין] בתורה דבור ודבור אמירה וציווי כנגד שנותיו של אברהם
אבינו דכתיב עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם (תהלים
ס״ח י״ט) וכתיב האדם הגדול בענקים הוא (יהושע י״ד ט״ו) הלכך
קבעו [35] (קובעין) קע״ה סדרים בתורה וכל [36] שבת (בכל שבת ושבת)
11 עולת תמיד. יא. יד מאה [37] וארבעים ושבעה מזמורים שכתובים [38]
בספר תלים כנגד שנותיו של יעקב [אבינו] (ללמדך שכל קילוסין
שישראל מקלסין לקב״ה כנגד שנותיו של יעקב אבינו) ואתה קדוש
12 יושב תהלות ישראל (תלים כ״ב ד׳). יב. טו מאה ועשרים [39] ושלש
פעמים שישראל עונים הללויה כנגד שנותיו של אהרן הללויה הללו
אל בקדשו (שם ק״נ א׳) לקדושו לאהרן קדוש יי׳ (שם ק״ו י״ו) אפילו בן
מאי בעית [40] בלילה (הוינא מבעית בלילה) ותלמיד [41] ותיק של ר׳

י) סוכה כ״ה. סנהדרין ס״ח. עי׳ אדר״נ כ״ה. יא) משני׳ אבות ב׳ ח׳. יב) עי׳ סוכה שם. יג) ירושלמי שבת שם. יד) שם. טו) שם.

עקיבא שהיה דורש ארבעים פנים טמא וארבעים פנים טהור כל אחד ואחד מטעם אחד (אחר) שלא מאותו הטעם וא"כ רבו המטמאין טמא רבו המטהרין טהור וקטן [42] שאינו פורס [את] שמע (אינו יכול) לומר קדוש ביוצר (כיוצא) ביחיד אבל בצבור עונה עמהם וגדול פותח (פורס) את שמע (יוכל) לומר קדוש לפי שהוא כסדר (בסודר) [(כסודר)] אבל קדוש [43] של עמידה כיון שצריך לומר נעריצך [44] ונקדישך אינו [45] [מן] הדין לאמרו פחות מעשרה ואין [46] קטן עולה מן המניין ברכו וקריאת ס"ת (קריאת התורה) וקדיש עד שיהא בן י"ג ואין נבדקין [47] (נדבקין) באלו.

סליק פרקא הלכות י"ב.

פרק יז. Cap. XVII.

1 **א.** א דברי [1] חכמים כדרבנות (קהלת י"ב י"א) כלם נתנו מרועה אחד ורועה [2] אחד אמרן וכולם מצילין אותם מפני הדליקה וספר [(וספרי)] אגדתא אע"פ שלא (ניתן) נתנו לכתוב (אפ"ה) מצילין (אותן) מפני הדליקה מה טעם עת [3] לעשות לייי הפרו תורתך (תהלים קי"ט
2 קכ"ו). **ב.** ב מפסיקין [4] לראשי חדשים לחנכה לפורים ולתעניות
3 ולמעמדות וליום הכפורים. **ג.** כיצד מפסיקין לראשי חדשים ולחנכה שחלו להיות בשבת קורין ז' בענין שבת והשמיני אם [5] לחדש (לר"ח) הוא קורא ביום השבת ובראשי חדשיכם (במדבר כ"ח ט' י"ז) שני [6] הפסקות אם לחנוכה שחל יום ראשון [7] (להיות) בשבת [(לחנכה בשבת)] קורין ז' לשבת והח' קורא ויהי ביום כלות משה (שם ז' א')
4 עד עשה את המנורה (שם ח' ד'). **ד.** לפורים [8] שלשת ימי הצום [9] אין מתענין (אותן) רצופין אלא פרודין שני [10] וחמישי ושני ורבותינו שבארץ ישראל נהגו להתענות אחר ימי הפורים [אחד] מפני נקנור
5 [11] וחבריו ועוד שמאחרין [12] בפורענות ואין מקדימין. **ה.** [עשר] [13] ג מעמדות דתנינן אנשי משמר [14] (אנשי מעמדות ואנשי משמר) היו מתענין בכל יום [15] בשני על פורשי (מפרשי) הים דכתיב ויאמר

א) חגיגה ג. במדב' רבה י"ד. ע' גיטין ס. ב) משנה מגלה ג' ה' ג) ירושלמי תענית ד' ג'. ע' תענית כ"ו:

אלהים יהי רקיע בתוך המים (בראשי׳ א׳ ו׳) בשלישי על הולכי [16]
(מהלכי) דרכים ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים (שם ט׳) ברביעי
על התינוקות שלא (תעלה) [17] תפול בהם אכסרה וימותו שנ׳ ויאמר
אלהים יהי מאורות (שם י״ד) מארות כתיב בחמישי על עוברות ומניקות [18]
שלא ימותו (שלא יפילו את) בניהם שנא׳ ויאמר אלהים ישרצו המים
נפש חיה (שם כ׳) בע״ש ובמוצאי שבת [19] לא היו מתענים מפני כבוד
השבת וי״א בין השמשות בע״ש ניתוספת נשמה יתרה (לישראל)
בישראל ולאחר [20] [השבת] נוטלים אותה ממנו ד״א מפני הנוצרים [21]
(הנכרים שלא יאמרו) על כי אנו שמחים בראשון הם מתענים בו אבל
אמרו חכמים בזמן המעמדות לא היו חוששין לאיבת גוי אלא משום
6 דכתיב וינפש (שמות ל״א י״ז) ווי על הנפש. ו. [ד] בפסח [22] קורין בפרשת
מועדות שבת״כ ובעצרת שבעה שבועות (דברים י״ז ט׳) ובראש השנה
בחדש השביעי באחד לחדש (ויקרא כ״ג כ״ג) ביום הכפורים אחרי מות
(שם י״ו א׳) ביו״ט הראשון של חג קורין בפרשת מועדות [23] שבתו״כ
7 ושאר כל ימות החג [24] קורין בקרבנות החג. ז. [ה] בחנוכה [25] בנשיאים
בפורים ויבא עמלק (שמות י״ז ח׳) בראשי חדשים ובראשי חדשיכם
(במדבר כ״ח ט׳) ובמעמדות במעשה בראשית ובתעניות של ט׳ באב
ושבע אחרונות של עצרת [26] [(עצירת גשמים)] ברכות וקללות אבל
תעניות בויחל משה (שמות ל״ב י״א) ומפטירים דרשו י״י בהמצאו (ישעיה
נ״ה ו׳) וכן נהגו העם [27] (וי״א שאין מפטירין ונהגו בו העם) ואין
מפטירין בקללות [28] לפי שאינו מן המובחר להפסיק בקללות ולהתחיל
8 בקללות. ח. [ו] בשני ובחמישי בשבת (ובשבת במנחה) [29] קורין כסדרן
ואין עולה להם מן החשבון שנא׳ וידבר משה את מועדי י״י אל בני
ישראל [30] (ויקרא כ״ג מ״ד) מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנן מכאן
אמרו לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנכה ופורים לתעניות ולמועדות [31]
(ולמעמדות) וליום הכפורים שיבוא׳ אלו בין בשבת בין בשני בין
בחמישי שהן קורין כסדרן שמפסיקין סדרן וקורין באלו אבל [32] [אי]
אתה יכול לומר בתעניות ובמעמדות ובפורים שיבואו בשבת כדי
9 להפסיק מסדר שבת עליהם אלא בשני [33] ובחמישי. ט. ובזמן [34]
שחל ר״ח להיות בשבת השמיני שצריך לקרות וביום השבת ובראשי [35]
חדשיכם הוא מפטיר בכה [36] אמר [(י״י)] שער החצר הפנימית הפונה

ד) משנה מגלה ה׳ ו׳. ה) שם ז׳. ו) שם.

קדים (יחזקאל מ״ו א׳) חל להיות באחד בשבת [(מפטיר[37] בשבת שלפני)]
מלפני החדש ויאמר לו יהונתן מחר חדש (שמואל א׳ כ׳ י״ח) ובחדש
עצמו קורין ג׳ בקרבן תמיד הראשון קורא [ג׳ בקרבן[38] תמיד] וידבר
וצו ואמרת השני קורא את הכבש אחד ועשירית האיפה סלת
(עולה) [(עלת)] ונסכו והשלישי חוזר למעלה וקורא ונסכו ואת הכבש
מפני שאמרו אין ז קורין בפרשה פחות מג׳ פסוקים וי״א אין משיירים
10 בפרשה פחות מג׳ פסוקים [ההוא בפרשה גדולה]. **י.** במה אומרים
בשיטא של פסיקא (בד״א בספר של פסוקים) אינו יכול להפסיק עד
שיקרא ממנו ג׳ פסוקים ומכיון שהוא קורא ונסכו ואת הכבש וביום
השבת ועלת שבת נמצא שלישי שהוא קורא ארבעה פסוקים והרביעי
11 (ואחד קורא) בשל ר״ח ובראשי חדשיכם כל הפסוקים. **יא.** אבל[39]
צריכין לומר אח״כ (אחר)[40] יהי כבוד יי מלך ומזמור שירו ליי (תהלי׳
צ״ח) מדברי סופרים ואחריו הודו[41] ליי קראו בשמו (דה״י א׳ ט״ז ח׳)
וששת[42] המזמורים של כל יום דא״ר (וא״ר) ח יוסי יהא חלקי עם
המתפללים בכל יום ששה מזמורים (ששת המזמורים) הללו (ואמרו)
ולמה הזכיר דוד במזמור הודו ליי קראו בשמו כהנים[43] ולויים וישראלים
להיות אומרים אותו בכל יום.

סליק פרקא הלכות י״א.

Cap. XVIII. פרק יח.

1 **א.** ולמה אמרו שיהיו אומרים [מזמור] בכל חדש וחדש א כדר׳
שמעון[1] בן לקיש בעא קומי ר׳ יוחנן מהו לומר שיר בשל (בלא)
נסכים א״ל נשמעיניה מן הדא [קרא][2] (בזה) ובזה הלויים (עומדין) על
הדוכן ואומרים וישב עליהם את אונם (תהלים צ״ד כ״ג) א״ל ריש לקיש
ב מזמור[3] ומוסף מי קודם מחוורתא מילתא שמזמור קודם לפי׳ נהגו[4]
העם לומר מזמורים בעונתן (כלומר בעתם) דתנינן תמן ג השיר[5]
(שיר) שהלויים (היו) אומרים בבית המקדש ביום הראשון היו אומרים
ליי הארץ ומלואה תבל ויושבי בה (שם כ״ד) בשני היו אומרים גדול

ז) מגלה כ״ב. ח) שבת קי״ח: א) ירושלמי תענית ד׳ ט, עיי׳ ערכין י״ד: עיי׳ סדר עולם ל. ב) עי׳ ירושלמי סוכה ה׳ ו׳. עי׳ סוכה נ״ד: ג) משנה תמיד פ״ז׳ ד׳. עי׳ ר״ה ל״א.

יי׳ ומהלל מאוד בעיר אלהינו הר קדשו (שם מ״ח) בשלישי היו אומרים
אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט (שם פ״ב) ברביעי היו
אומרים אל נקמות יי׳ (שם צ״ד) בחמישי היו אומרים הרנינו לאלהים
עוזינו (שם פ״א) בששי היו אומרים יי מלך גאות לבש (שם צ״ג) בשבת
היו אומרים מזמור שיר ליום השבת (שם צ״ב) [מזמור[6] שיר] לעתיד
לבא ליום שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים וכל (שכל) ד המזכיר
פסוק בעונתו מעלה עליו [הכתוב] כאלו בנה (בונה) מזבח[7] חדש
2 והקריב (ומקריב) עליו קרבן. ב. בחנכה[8] ארוממך יי׳ (שם ל׳) בפורים
שגיון[9] לדוד (שם ז׳) ביום הראשון של פסח[10] הללו את שם יי׳ (שם
קל״ה) (הללו את יי) ויש אומרים אלהים[11] אל דמי לך (שם פ״ג) וכל[12]
(וכן) חולו של מועד אלא[13] בימים הראשונים[14] של פסח הוא צריך
לומר יהי כבוד (יי׳)[15] וכל העם בעמידה עד וברוך שם כבודו לעולם.
ויושבין (ואומרין) כל ענין של מזמורות[16] וביו״ט האחרון של פסח
הלל הגדול[17] ויאמרו (ואיזהו) [הלל הגדול] הודו ליי כי טוב הודו
לאלהי האלהים (שם קל״ו) ונהגו העם לומר הלל (הגדול)[18] אע״פ שאינו
3 מן המובחר. ג. ובחג השבועות הבו[19] ליי׳ בני אלים (שם כ״ט) בט׳
באב ארבעה[20] (בארבעה) פסוקים משל ירמיה המאום מאסת את[21]
יהודה (דבר יי׳) אם בציון געלה נפשך (ירמי׳ י״ד י״ט) וגו׳ עד כי אתה
עשית את כל אלה ושני (שני) מזמורים הללו אלהים באו גוים בנחלתך
(תהלים ע״ט) ועל נהרות בבל (שם קל״ז) (אע״פ שבכל מקום מקדימין
דברי קדושה) ואע״פ שדברי קדושה[22] נקדמין לדברי קבלה בזה דברי
4 קבלה מקדימין לדברי קדושה. ד. יש שקורין[23] ספר קינות[24] בערב
ויש שמאחרין (מאחרין) עד הבקר לאחר קריאת ס״ת שאחר התורה
(קריה״ת) עומד [(אחד)][25] ומתפלש ראשו באפר ובגדיו מפולשין וקורא
בבכיה וביללה אם יודע הוא לתרגמו מוטב ואם לאו נותנו למי שיודע
לתרגם בטוב ומתרגם לפי שיבינו[26] כל שאר העם והנשים והתינוקת
שהנשים[27] חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים וכ״ש זכרים[28] וכן
אתה חייב [(וכל דברים וכן הן חייבות)] בקריאת שמע[29] ובתפלה
ובברכות המזון [ובמזוזה] ואם אינן[30] יודעות בלשון הקודש מלמדות
אותן בכל לשון שהן יכולות לשמוע וללמד [(וללמוד)] מכאן אמרו
ה המברך צריך שיגביה קולו[31] משום בניו הקטנים ואשתו ובנותיו

ד) ע׳ תענית כ״ז: ע׳ מגלה לא. ע׳ סנהדרין ק״א. ה) ע׳ ירושלמי ברכות ד׳ א׳.

ומן [32] הדין הוא לתרגם לעם לנשים ולתינוקות כל סדר [וסדר] ונביא
של שבת לאחר קריאת התורה וזו היא שאמרו י בשבת מקדימין [33]
לבא (ומאחרין לצאת מקדימין לבא) כדי לקרוא ק"ש כוותיקין [34] עם
הנץ החמה ומאחרין לצאת כדי שישמעו פירושו של סדר אבל ביו"ט
מאחרין [35] לבא שהם צריכין [לבא] ולתקן מאכלם (מאכל) של יו"ט
וממהרין לצאת שאין מן הדין לפרוש (לפרש) להם דאמרינן ז רב [36]
5 לא מוקים [עליה] אמורא מיומא טבא לחבריה. ה. וכן היה המנהג
טוב בירושלים לחנך [37] (להתענות) בניהם ובנותיהם הקטנים (ביום צום)
[ביום] בן שנה עד עצם היום [הזה] [(בן י"א עד עצם היום)] (בן י"ב
להשלים) ואח"כ [38] סובלו ומקריבו לפני כל כהן וזקן (זקן וזקן) כדי
לברכו ולחזקו ולהתפלל עליו שיזכה לתורה ולמ"ט (בתורה ובמעשים
טובים) וכל מי שהיה לו גדול ממנו בעיר היה עומד ממקומו והולך
לפניו והיה משתחוה לו להתפלל בעדו ללמדך [39] שהיו (ללמד שהן)
נאים ומעשיהם נאים ולבם לשמים ולא היו מניחין בניהם (הקטנים)
אחריהם אלא מוליכים אותם בבתי (לבתי) כנסיות [ובבתי מדרשות]
6 כדי לזרזן במצות. ו. ח ביום שהושיבו [40] ר' אליעזר בן עזריה בישיבה
פתח ואמר אתם נצבים היום כלכם (דברים כ"ט ט') וגומ' אנשים (באין)
לשמוע ונשים (כדי) לקבל שכר פסיעות [אלא] טף למה בא כדי ליתן
שכר למביאיהם (מכאן נהגו בנות [41] ישראל קטנות לבוא לביהכ"נ
7 ליתן שכר למביאיהן) והם לקבל שכר. ז. [והקורא [42] בט"ב] (הקורא)
אומר ברוך דיין האמת ויש שמניחין [את [43] תיק] התורה על הקרקע
(באבילות שחורה) ואומ' נפלה עטרת ראשנו [44] וקורעין ומספידין כאדם
שמתו מוטל לפניו ויש שמשנין (את) מקומן ויש שיורדים מספסליהן
(מלמטה) וכלם מתפלשין באפר ואין ט אומרים שלום זה לזה כל הלילה
וכל היום עד שישלימו העם קינותיהם [45] (קינות) ובשעת הקינות
אסור לספר דבר ולצאת [46] לחוץ כדי שלא יפסיק לבו מן האבל
8 (האבילות וכן כ"ש) וכ"ש לשוח עם הגוי. ח. (בתפלת) ערבית [47] אין
אדם שומע לחבירו מפני שהם מתפללין בלחישה ואין אומרים לא
ברכו [48] ולא יהי שם.

סליק פרקא הלכות ח'.

ו) מגלה כ"ג. ז) ביצה ד'. כריתות י"ג: ח) מכילתא בא ע' ירושלמי חגיגה א' א'
ע' חגיגה ג'. ט) ע' תוספתי תענית ג'.

פרק יט Cap. XIX.

א. אבל [1] בתפלת השחרית לאחר המזמורים והפסוקים אלו אומר 1
ביוצר ברכו בקול נמוך ואין מזכירין קדוש ואף לא קדיש אבל בתפלת
המנחה אומר [2] קדוש וקדיש. ב. ובראש השנה אומר [מזמור [3]] כל 2
העמים תקעו כף (תהלים מ״ז) ביום הכפורים ברכי [4] נפשי (שם ק״ג)
וממעמקים [5] קראתיך יי׳ (שם ק״ל) בסוכות (בחג הסוכות) נודע [6] ביהודה
(שם ע״ו) ביום שמיני עצרת (ביום השמיני) למנצח [7] על השמינית
ואם אינו בקי בהם אומר אודה את יי [8] הכל לפי (אודה בכל לבי)
(שם ט׳) [(אודה יי בכל לבב] (שם קי״א). ג. בפסח בין בתפלה בין [9] 3
בכום צריך להזכיר בי״ט [10] מקרא קדש הזה [11] ביום חג המצות הזה
ובחולו של מועד [אומר [12]] בחג במועד פלוני הזה (חג פלוני הזה)
ביום השביעי (בשביעי הוא) אומר ביום השביעי [13] העצרת הזה ואין
מזכיר בו חג לפי שאינו חג בפני עצמו. ד. בחג שבועות אומר בי״ט 4
מקרא קדש הזה וביום חג [14] השבועות הזה (וערבית) ערבית שחרית ומנחה
שוין בתפלות. ה. בראש [15] חדש ניסן צריך להזכיר ביום ר״ח הזה 5
ובראש השנה בי״ט מקרא קדש הזה (ובר״ח [16] הזה) וביום ראש השנה
הזה וביום תקע שופר הזכרון הזה (תקיעת שופ׳ הזכר׳ הזה). ו. ביום 6
הכפורים אין מזכירין בו בי״ט [(יו״ט)] שאין י״ט ביום צום אלא (אומר) [17]
ביום מקרא קודש הזה ביום העשור [18] (צום העשו׳) הזה ביום מחילת
העון [19] הזה וחותם מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו ישראל [20]
ברחמים ומכפר על פשעיהם מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום [21] (צום)
הכפורים והזמנים ומקרא קודש ואין מזכירין בו לא מועד ולא שמחה שאין
שמחה בלא אכילה. ז. וכשם שמקלסין [22] יום ראשון ויום מועד (וחולו של 7
מועד) כך מקלסין ימים טובים בתפלה ביוצר במנחה ובערבית [23] והיכן
קילוסו אלהינו [24] ואלהי אבותינו גלה כבוד מלכותך עלינו ואחריו
אנא [25] [יי] אלהינו שם [26] יעלה ויבא כו׳ והשיאנו וכתוב [27] לחיים
(כו׳) וחותמים [28] (וחתימתו) ברוך מקדש עמו ישראל ומועדי [29] (ומועד)
שמחה והזמנים ומקראי קדש. ח. וכשם (כשם) שחתימתן [30] של ראש 8
השנה ויום הכפורים משונה משאר ימים [31] (טובים) כך תפלתן [משונה]
ואין אומר זכרנו (ואין מזכירין זכרונות) [32] בשלש ראשונות ובשלש אחרונות
אלא בשני ימים טובים של ראש השנה וביום הכפורים ואפילו [33] (בלבד

ואף באלו) בקושי התירו אם [34] חל ראש השנה להיות בשבת אינו אומר יום תרועה אלא זכרון תרועה לפי שאין תקיעת שופר דוחה את השבת בגבולין משום גזירה.
9 ט. בראש חדש [35] ישבו החבורות של זקנים ושל בלווטין [36] ושל תלמידים ביום הראשון מן המנחה ולמעלה עד שישקע החמה וצריך בברכת היין לומר (בא״י בפה״ג) [37] בא״י אמ״ה [38] אשר [בעגלה] [39] גדול [40] (גידל) דורשים הורם (הורים) ולמדם זמן [41] (זמנם) חדשים טובים (ירח) [(טיכם [42] ירח)] (בליל) כליל [43] [(כילל)] (לבנה) מינה (נבונים [44]) סודרי [סופרי] עתים פלסו [45] (פילם) צורנו קיצי רגעים שבם תקן (מתקן) אותות [46] חדש (חדשים) ומועדים שנא׳ [47] עשה ירח למועדים [שמש ידע מבואו] (תהלים ק״ד י״ט) ואומר (וגומר) כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה (ישעיה ס״ו כ״ב) וחותם מקדש ישראל וראשי חדשים ואומר הודו [48] ליי׳ כי טוב כהיום הזה (בירושלים [49]) ששים ושמחים כלנו במקום אליהו הנביא (במהרה [50]) יבא אלינו [אצלנו] המלך המשיח יצמח [51] (יצמיח) בימינו [צימם [52] [(שימה)] את הימים כשנים בבית המקדש (בשנים בבנין ביהמ״ק) ירבו שמחות וענו [53] העם ואמרו אמן ירבו [שמחות טובות] ובשורות טובות בישראל ירבו ימים טובים בישראל ירבו תלמידי חכמים [54] (תורה) בישראל מקודש החדש [מקודש החדש בזמנו] (מקודש [55] בר״ח מקודש בזמנו מקודש בעיבורו) מקודש כתורה מקודש כהלכה (הלכה) מקודש בתחתונים מקודש בעליונים מקודש בארץ ישראל מקודש בציון מקודש בירושלים ומקודש בכל מקומות ישראל (מקודש בפי רבותינו) ומקודש בבית הועד הודו ליי׳ כי טוב [(וגו׳)] (ואומר [56]) כולכם ברוכים ועל כל ברכה וברכה אומר הודו ליי׳ כי טוב חוץ מברכת [57] הלויים (הלוים).
10 י. וכשהוא מקלסו מקלסו בשנים עשר טובי העיר כנגד י״ב שבטים [58]
11 וי״ב חברים וי״ב חדשים וי״ב מזלות. יא. ואע״פ שאמרו יעלה ויבא
בבונה ירושלים וגמר [59] על הכוס (וגומר על כל הכוס) בברכת (ברכת הזימון [60]) אותו הכוס א נותנו לאשתו לקיים מה שנאמר להניח ברכה אל ביתך [61] (יחזקאל מ״ד ל׳) ומביאין לו כוס אחר ומברך בורא פרי הגפן [62] ואחריו אשר בעגלה כלה [63] (בעגו׳ כולה) וכן אתה אומר [64] בברכת חתנים [65] ובברכת אבלים [66] לפי ב שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד ונהגו [67] רבותינו לומר בבוקר בברכת חתנים [(ברכת חתני׳)] (ובברכת אבלים) על הכוס בעשרה ובפנים חדשות כל שבעה

א) ע׳ ברכות נ״א. ב) פסחים ק״ב:

12 וכן בערב קודם סעודה. יב. וברכת אבלים בערב לאחר תפלה [68] (התפלה) בפני המתפללים על הכוס בשבת שאין אבילות נוהג בפרהסיא ג כר' אליעזר בן הורקנוס דאמר ראה [69] שלמה כח של גומלי חסדים ובנה להם לישראל שני שערים אחד לחתנים ואחד לאבלים ולמנודים ובשבת היו מתקבצים יושבי ירושלים ועולים להר הבית ויושבים בין שני שערים הללו (כדי לגמול חסדים זה לזה משחרב ביהמ"ק התקינו שיהא החתנים והאבלים באים לכנסת) כדי לגמול להם חסד לחתנים לקלסם וללותם לבתיהם [ול]אבלים [70] לאחר שיגמור החזן את תפלת המוסף הולך לו בבית הכנסת [71] (תפלה של מוסף הולך לו אחורי דלתות של ביהכ"נ בו בפני הכנסת) ומוצא שם האבלים וכל קרובים (קרוביו) ואומר עליהם ברכה ואח"כ אומר קדיש ואין אומרים בעלמא דעתיד לחדתא אלא על תלמיד הדרשן [72] (התלמוד ועל הדרש).

סליק פרקא הלכות י"ב.

פרק כ. Cap. XX.

1 א. אין מברכין [1] על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם [2] ובכלים נאים ותולה עיניו כנגדה ומישר את רגליו ומברך אשר במאמרו א ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חק וזמן נתן להם אשר לא (שלא) ישנו את תפקידם [ששים [3] ושמחים לעשות רצון קונם] פועלי אמת שפעולתם [4] (שפעולתו) אמת וללבנה אמר שתתחדש עטרת [5] (באור יקר ועטרת) תפארת לעמוסי בטן שהם עתידין להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם (כמותן לפאר יוצרם) על כבוד [6] מלכותו בא"י מקדש [7] (ראשי

2 חדשים) ומחדש החדשים. ב. ואומר שלשה פעמים סימן טוב [8] ס"ט [סימן טוב תהוי] לכל ישראל ברוך בוראך [9] ברוך יוצרך ברוך מקדשך (ברוך יוצרך ברוך עושך ברוך קונך ברוך בוראך) ורוקד [10] שלש רקידות כנגדה ואומר ג' פעמים כשם שאני רוקד כנגדך ואיני יכול לגעת בך (נגדך ואיני נוגע ביך) כך אם ירקדו אחרים כנגדי (להזיק לי) לא יגעו בי תפל עליהם אימתה ופחד (שמות ט"ו י"ו) [וגו'] למפרע (ולמפרע) אמן אמן סלה הללויה ואומר לחבירו שלש פעמים שלום [11] [עליך] וילך

3 לביתו בלב טוב הרא היא לכל מפסיקין לראשי חדשים. ג. וכיצד (כיצד) מפסיקין לחנכה אמרו ב בכ"ה בכסלו מדליקין נר חנכה [12] ואסור להדליק

ג) פרדר"א פי"ז. א) סנהדרין מ"א. ב) עי' שבת כ"א:

בנר ישן [13] ואם אין לו אלא ישן מלבנו באור יפה יפה [ומותר] ואין
4 מגביהין [14] אותן ממקומן (אותו ממקומו) עד שתכבה. ד. מצות [ג]
הדלקתן (הדלקתו) משקיעת [15] החמה ועד שתכלה רגל מן השוק (עד
שיכלה הרגל מן השוק) ואע״פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר [ד] לא ימיש
עמוד הענן יומם (שמות י״ג כ״ב) ואם הדליקן (הדליקו) ביום אין נאותים [16]
ממנו ואין מברכין עליו שכך אמרו [ה] אין מברכין על הנר עד שיאותו
לאורו ואין חוששין [17] לפתילתו להחליפו עד שיכלה (לפתילות
5 להחליפם עד שיכלו). ה. נר [י] חנכה [18] מצוה להניחו בפתח הסמוך
לרשות הרבים שתהא מזוזה בימין ונר חנכה בשמאל לקיים מה שנאמר
מה יפית ומה נעמת (שה״ש ז׳ ז׳) מה יפית במזוזה ומה נעמת בנר חנכה [ז]
ונרות [19] (בב״ה) כבית הלל משום מעלין בקדש ואין (ולא) מורידין כעין
6 ימים היוצאים. ו. וכיצד [ח] מברכין ביום הראשון המדליק מברך שלש [20]
(והרואה מברך שתים) בא״י אמ״ה אקב״ו להדליק נר [של[21] חנכה]
ואומר הנרות הללו [22] אנו מדליקין על הישועות ועל הנסים ועל הנפלאות
אשר עשית לאבותינו ע״י כהניך הקדושים ועל (וכל) מצות שבעת
ימים (שמנת ימי) חנכה הנרות הללו (האלו) קדש [(הן)] ואין לנו רשות
להשתמש בהם אלא לראותן בלבד כדי להודות שמך [23] על נסיך
ונפלאותיך ועל ישועתך (לשמך ונפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך)
((ואומר)) ברוך [24] שהחיינו ואומ׳ ברוך שעשה נסים אלו למדליק אבל
לרואה אינו אומר ביום הראשון אלא שתים אשר [25] החיינו ואשר עשה
נסים (שהחיינו ואומר שעשה נסים לאבותינו) מכאן ואילך מברך להדליק
7 ושעשה והרואה אומר אשר עשה (נסים). ז. והחזן [26] אומר (החזן צריך
לומר) אתה קדוש בי״ח של חנכה וכן בראשי חדשים וכן בחולו של
מועד מפני שכתוב בהם עולת תמיד ותני ר׳ חייא כל יום שאין בו
מוסף אין בו קדושה (קדוש) חוץ מן החנכה [ש]אע״פ שאין בה מוסף
יש בה קדושה (בו קדוש) [מפני מה] מפני שיש בה הלל וי״א אף בפורים
8 [כן] מפני שיש בה מגלה. ח. ואומר (ואומרים) בהודייה וכניסי [27] פלאות
ותשועות כהניך אשר עשית בימי [28] יוחנן כה״ג וחשמונאי ובניו
(והודאות פלאות ותשועת כהנים אשר עשית בימי מתתיהו בן יוחנן
כה״ג וחשמונאי ובניו) כן (וכן) עשה עמנו יי׳ אלהינו ואלהי אבותינו
נסים ונפלאות ונודה לשמך לנצח ברוך (א״י) הטוב ונסי (ונסים) מרדכי [ט]

ג) שם. ד) ע׳ שם כ״ג: ה) משנה ברכות ח׳ ו׳. ו) שבת כ״ב. ז) ע׳ שם כ״א: ח) שם כ״ג. ט) ע׳ שבת כ״ד:

ואסתר מזכירין אותן בהודייה ושניהם נזכרין בברכת [29] הארץ (המזון)
9 ט. וגומרין [30] ההלל (את הלל[31]) כל שמנת ימי חנכה בג׳ פרקים הראשונים אין משיבין ואין צ״ל לשאול בשנים האחרונים משיבין ושואלים מפני היראה [32] ומפני הכבוד (שואלים מפני היראה ומפני השלום ומפני הכבוד) [(שואלים מפני היראה ומשיבין מפני הכבוד)] אלו הם שלשה ראשונים הללו עבדי יי׳ בצאת ישראל אהבתי שנים האחרונים הללו את יי׳ הודו ליי׳ וצריך לברך בתחילתו [33] ולקרותו (בתחילתן ולקרותן) בנעימה דתני י ר׳ שמעון בן יהוצדק ימים (ימי) י״ח ולילה אחת (אחד) יחיד גומר בו (בהן) את ההלל ואלו הן שמנת ימי חנכה וי״ט של עצרת [וחג הסכות שבעה ויום שמיני של עצרת] וי״ט הראשון של פסח ולילה (ולילו) ובגולה [34] כ״א יום ושתי לילות [ו]מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני[35] לילות של גליות ולברך עליהן ולאמרן בנעימה [ו]לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדו (תהלים ל״ד ד׳)
10 (ו)כשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר ברך ברבים. י. ואח״כ מוציאין [36] ס״ת (ספר) וקורין בנשיאים ויהי המקריב ביום הראשון [וביום השני וביום השלישי וכן] (וכן לכל יום יומו) עד יום השמיני ובשבת שבתוך (שבתוכו) קורא ויהי ביום כלות משה (במדבר ז׳ א׳) עד כן עשה את המנורה וכן ביום השמיני עד וזה מעשה המנורה כל
11 הפסוק ומפטיר בותשלם כל המלאכה (מלכים א׳ ז׳ נ״א). יא. אין מקדימין [37] בשמונת ימי חנכה לומר [ביום הראשון] ביום השני ביום השלישי ביום הרביעי ביום החמישי וביום הששי וביום השביעי וביום
12 השמיני כדי לגמור עשרה פסוקים. יב. בזמן [38] שחל ר״ח טבת להיות באחד [39] בשבת ביום ראשנן קורין בענין ר״ח תחלה [40] (שלשה) והרביעי של חנכה שכל התדיר מחבירו תדיר קודם והוא [41] קודם את חברו אבל ביום שני אינו כן אלא קורין ג׳ בשל חנכה והרביעי בשל ר״ח שאין [42] חשבון ר״ח ביום שני (החודש מיום שני) אלא בזמן שהשנים כסדרן דר׳ יצחק סחורה יא שאל את ר׳ יהושע [(יצחק)] נפחא ר״ח טבת שחל להיות בשבת במה קורין[43] בענין כלות (לענין כלות שלמה) והמפטיר בשל שבת ור״ח שחל[44] (חל) להיות בחול קורין ביום הראשון [שלש [45] בר״ח והרביעי] (שלשה ר״ח) בשל חנכה התדיר מחבירו תדיר קודם את חבירו הואיל וקרא תחלה בשל ר״ח (ביום [46] שני קורא ג׳) ביום

י) ערכין י׳. תענית כח: ע׳ ירושלמי סוכה ד׳ ה׳. ע׳ תוספתי שם ג׳. יא) ע׳ ירושלמי מגלה ג׳ ה׳.

השני יקרא לחנכה שלשה והרביעי בר״ח (בשל ר״ח) ובראשי חדשיכם
עד שישלם (שהשלים) כל השיטה ולמה כן שלא בא הרביעי אלא
מחמת מוסף של ר״ח. הרי [47] מפסיקין לחנכה.

סליק פרקא הלכות י״ב

פרק כא. Cap. XXI.

א. מפסיקין [1] לפורים כמנהג רבותינו שבמערב להתענות שלשה 1
ימי צום [2] (הצום) מרדכי ואסתר פרודות ולאחר הפורים [יעשו] שני
וחמישי (ושני). ב. ולמה אין מתענין (אותן) בחדש [3] ניסן מפני שבחדש [4] 2
(שבאחד ב)ניסן הוקם [א] המשכן וי״ב נשיאים הקריבו קרבנם לי״ב יום
יום לכל שבט ושבט וכל אחד היה עושה ביומו יום טוב וכן לעתיד [5]
לבא עתיד המשכן להבנות בניסן לקיים מה שנאמר אין כל חדש תחת
השמש (קהלת א׳ ט׳). ג. לפיכך אין אומרים תחנונים [6] כל ימי ניסן ואין 3
מתענין עד שיעבור ניסן אלא [ב] הבכורות [7] שמתענין [לפני הפסח]
בערב הפסח והצנועים בשביל המצות (המצה) כדי שיכנסו בפסח
בתאבון (בה בתאוה) והתלמידים [8] מתענין בו שני וחמישי [(ושני)] מפני
חילול השם ומפני כבוד התורה (ההיכל) שנשרפה. ד. בד״א בצנעה 4
אבל להטריח [9] צבור (להזכיר בצבור) אסור עד שיעבור ניסן [ג] ובאחד
באדר משמיעין [10] על השקלים [ועל הכלאים] ולמה באחד באדר [ד]
שהיה גלוי וידוע (צפוי וגלוי וידוע) לפני מי שאמר והיה העולם שהיה
המן עתיד לשקול [ככרותיו] על ישראל לפיכך הקדים ואמר משה
(למשה) שיהו שקלי (שהיה ק׳ שקלי) ישראל קודמין להמן (וצריכין [11]
ישראל לתת שקליהם לפני שבת זכור ואסור לומר עליהם לשם כופר
אלא לשם נדבה) [ה] וצריכין להספיק מים ומזון [12] לאחיהם [שבכרכין
ומשום [13] קילסין ומתנות לאביונים] (העניים משום קובלין ומתנות
לאביונים ויש שמספיקין לחם ויין) ויש שמספיקין לחם ודגים ומ״מ לא
יפחות משתי מתנות אפי׳ חטין ופולין. ה. בי״ד [ו] ובט״ו [14] יושבים 5
שולחנות של חסידים (חבירים) בכפרים בי״ד ובכרכין בט״ו בו. ו. קורין [15] 6
בויבא עמלק [ו]אע״פ שאין בה אלא תשעה פסוקים אין מתחילין בוישמע

א) עי׳ ריש מג׳ תענית ע׳ מכילתי בא ס״ס י״ד. ב) ע׳ ירושלמי פסחים י׳ א׳.
ג) משנה שקלים א׳ א׳. ד) מגלה י״ג: ה) שם ד׳: ו) משנה שקלים א׳ ה׳.

*

יתרו אלא ראשון קורא ג׳ פסוקים ויבא עמלק ויאמר משה ויעש יהושע ושני קורא (ויעש יהושע) והיה כאשר ירים משה ידו [וגבר ישראל וידי משה כבדים] ויחלש יהושע שלישי קורא ויאמר יי׳ ויבן משה [ויאמר] כי יד על כס יה ומניחין ס״ת [16] במקומו ואומר יהי שם יי׳ מבורך (מעתה ועד עולם) וקדיש שאין לה קריאה שיטעון עד שיחזור אלא של (שאין לך קריאת שטעון קדיש עד שיחזור אלא על) שבת בלבד מפני המפטיר ועל [17] הנביא לאחר שמניחין ס״ת במקומו אומר קדיש וקדיש [18] למה אלא ללמד שאין אומר (אומרים) קדיש לא בראשי חדשים (ולא בתענית ולא בשני וחמישי ולא בחולו של מועד) ולא בשמונת ימי חנוכה ולא בפורים עד שמחזירים ס״ת למקומו (במקומו) בשעה שהעם עומדים והם עונין אמן יהא שמיה רבא [מברך ועונה במעמידה] (בכוונה בעמידה).

7 ז. ר׳ י הונא [19] אמר שלש קריות שבתורה לא יפחתו להם מי׳ פסוקים חזקיה אמר כנגד עשרת הדברות והא תנינן (והתנינן) ביום הראשון [בראשית] יהי רקיע דהא לית בהון אלא תמניא ר׳ אידי אמר איתפלגון בה כהנא ואסי (ואשי) חד אמר חוזר וחד אמר חותך מ״ד חוזר חוזר לשני פסוקים ומ״ד חותך ויהי ערב (ויהי בוקר) פסוק בפני עצמו והתנינן בשני יהי רקיע יקוו (ויקוו) המים מ״ד חוזר חוזר לשני פסוקים ומ״ד חותך אפי חותך לית בהון יתיב [20] (התיב) פולפייה ברי פרוטא קמי׳ (פוליפא בר רבי פריט קמית) ר׳ יונה הרי פ׳ עמלק [21] (א״ל) [לא] שנייה היא שהיא סדורו (שנויה היא סדרה) של יום [ר׳ אלעזר [22] בר מחסיא אמר] (התיב ר״א ב״ר מקום) המפטיר בנביא לא יפחות מכ״א פסוקים מדלגין [23] ח בנביא ואין מדלגין בתורה שאפילו אם׳ דלג פסוק אחד ולא קראו והחזיר את התורה ואמר קדיש (קדוש) חוזר ופותח ומברך וקורא

8 [וקורא] הוא ושנים אחרים. ח. מקום [24] שנהגו ט לקרות את המגלה שני ימים קורים לילה ויום קורין הכל כמנהג המדינה [25] וחייבין כל ישראל לקרותה בלשון הקדש.

[סליקא לה מס׳ סופרים ומנין הפרקים עשרים ואחד.]

---

9 ט. י האדם [26] הגדול בענקים (יהושע י״ד ט״ו) הגדול היה אברהם אבינו גבוה יותר מענק. בענקים זה אברהם אבינו [[גדול [27] היה אברהם

ז) ירושלמי תענית ד׳ ג׳ מגלה ד׳ ב׳. ח) משנה מגלה ד׳ ה׳. ט) ע׳ ירושלמי שקלים א׳ א׳. י) ע׳ ילקוט שמעוני יהושע י״ד.

יותר מענקים]] שהיה גבוה קומתו כנגד שבעים [28] וארבע אנשים [[כנגד ע׳ אנשים]] ואכילתו [29] ושתייתו כך היה כנגד ע״ד אנשים מכחו [30] כן [[כנגד ע׳ אנשים]] מה עשה נטל שבעה [31] עשר בני קטורה ובנה להם כרך [32] [[בית]] של ברזל והכניסם לתוכה [[לתוכו]] והשמש מעולם לא נכנס בתוכה מפני שהיא גבוה הרבה [[בתוכו מפני שהיה גבוה הרבה מאד]] ומסר להם דיסקרין [33] של אבנים טובות ומרגליות ומשתמשין [[בו]] לעתיד לבא כשעתיד הקב״ה להחפיר חמה ולבנה כמה דכתיב [[להחפיר הלבנה שנאמר]] וחפרה הלבנה ובושה החמה (ישעיה כ״ד כ״ג) שמהן עתידין לשמש יא עוג [34] הוא אליעזר ופרסות רגליו אברהם אבינו היה טומנה בכף ידו [[ופרסות [35] רגליו של אברהם היה טמן בכף ידו]] ופעם אחת גער בו [[גער]] ומיראתו נפל ממנו שינו [36] ונטלה אברהם אבינו ועשאה [[שיניו ונטל א״א ועשה]] מטות [37] של שן והיה ישן שם וי״א כסא עשאו וישב בו [[עשה וישב שם]] כל ימיו ומי נתנו לאברהם נמרוד והלך עוג ובנה ששים [38] עיירות [[שם עיירות]] והקטן שבהם היה גובהן ששים מיל שנא׳ ששים עיר כל חבל ארגוב (דברים ג׳ ד׳) ומה היה אכילתו אלף [39] שורים וכן כל מין חיה ושתיתו אלף מדות ומה שהיתה טפת [40] זריעתו שלשים וששה ליטרין וכן לכל דורות [[ומה היה טיפה זריעותיו ל״ו ליטרין]] יב תנא מה עשה [41] יעקב אבינו כשהביאו [[בניו את הכתונת מבנו הלך להרים וחצב לו]] בניו את הכתונת בדם לא האמין להם כל עיקר מניין דכתיב וימאן להתנחם (בראשית ל״ז ל״ה) לפי שאין מקבלין תנחומין על חי אבל שמת הוא עצמו משתכח מן הלב שנאמר נשכחתי כמת מלב (תהלים ל״א י״ג) ומה עשה הלך בהרים וחצב שנים [42] עשר אבנים והעמידן שורה [[שורה שורה]] וכתב על כל א׳ וא׳ שם שבטו ושם מזלו ושם ירחו [[ועל כל א׳ כתב טלה!! ראובן ניסן וכן על כולם התחיל משמעון]] האיך אלא הוא על האבן האחת ראובן טלה ניסן וכן לכל אבן ואבן התחיל משמעון ואמר גזרני עליכם שתעמדו לראובן ולא עמדו לשמעון ולא עמדו [[וכן]] לכל שבט ושבט ולא עמדו [[האבנים]] וכיון שהזכיר להם שם יוסף מיד עמדו וכרעו לפניו אבן יוסף [[וכיון שהזכיר עליהם יוסף מיד עמדו וקרבו לפניו אבן יוסף]] ועדיין לא בירר [[ברור]] הדבר שהוא חי והלך ובחן באלומות [[ונתן לאילנות [43]]] כדעת הראשון וכתב עליהם שמות

יא) ע׳ פדר״א פי״ו. יב) ע׳ ילקוט שמ׳ וישב.

השבטים והמזלות והחדשים ואמר לה׳ גוזרני שתשתחוו ללוי שהוא לבוש [[לובש]] אורים ותמים עמדו [[לא עמדו [44]]] ליהודה שהוא מלך ולא עמדו וכשהזכיר להן יוסף עמדו וכרעו כולן ליוסף [[וכיון שהזכיר את יוסף עמדו כולם וכרעו לפני יוסף]] ועדיין לא נתברר כל עיקר שהוא חי אלא מן המשמרות [45] אלישיב כהן אלקנה שקנה פוטיפר ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר (בראשית ל״ט א׳) וגומר יג בת [46] ג׳ שנים ושלשה ימים היתה רבקה כשיצאה מבית אביה שכן דרכן של מלכים כשתוליד להן בת מנהגו לשמוע לאחר ג׳ ימים ולפי שלא שמע אביה ולכך [[ולפי שלא [47] שמעה לאביה]] נעשה לה נס שלא תטמא [[שלא נטמאה דכתיב ואיש לא ידעה ואין איש אלא אביה ואין בתולה אלא נערה]] שכך [48] היה מנהגן של ארמיים לשכב עם בנותיהן בתולות ואח״כ משיאין אותן על שם דכתיב ואיש לא ידעה ואין איש אלא אביה יד בת [49] שש שנים היתה דינה כשהולידה את אסנת משכם מנין שש שנים של שכר הצאן שעבד יעקב אבינו ללבן והוסיף עשרים שנה וכו׳ שמית [50] מכאן [51] ואילך יוסיף המבין דעת וירד [52] מיכאל והוליכה לבית פוטיפר.

יג) ע׳ ילקוט שמעו׳ היי שרה. יד) ע׳ פדר״א פל״ח.